L'Information Littéraire

Revue illustrée paraissant tous les deux mois pendant la période scolaire

ADMINISTRATION ET RÉDACTION

J.-B. BAILLIÈRE ET FILS, 19, rue Hautefeuille, PARIS (6e).

Téléphone : DANTON 96-02 et 03. — C. C. Postaux : Paris 202. — R. C. Seine 7432. — R. P. Seine C. A. 4615

SEPTIÈME ANNÉE. — No 3. — MAI-JUIN 1955

SOMMAIRE

PREMIÈRE PARTIE. — **DOCUMENTATION GÉNÉRALE**

DEUXIÈME PARTIE. — **DOCUMENTATION PÉDAGOGIQUE**

L'Information Littéraire

Revue illustrée paraissant tous les deux mois pendant la période scolaire.

SEPTIÈME ANNÉE. — N° 3. — MAI-JUIN 1955

Ont collaboré à ce numéro :

I. ARNAUD, professeur à l'École Normale de Lescar ; J. BEAUJEU, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Lille ; G. BECKER, professeur de Première supérieure au Lycée Lakanal ; P. BOYANCÉ, professeur à la Sorbonne ; M. CAMUS, professeur au Lycée Hoche à Versailles ; Juliette ERNST, rédactrice de l'Année Philologique ; G. GOUGENHEIM, professeur à la Faculté des Lettres de Lille ; J. LÉGER, professeur au Lycée Montesquieu de Bordeaux ; G. MATHON, diplômé de la Faculté de Théologie de Lille ; B. QUEMADA, assistant à la Faculté des Lettres de Besançon ; J. ROBICHEZ, secrétaire du Comité de l'Encyclopédie française ; J. VOISINE, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Lille ; N. WAGNER, professeur au Lycée de Bar-le-Duc.

Prix de l'abonnement : **1.200 fr. ;** Étranger : **1.500 fr. ;** le numéro : **300 fr.**

N. B. — La Direction de la Revue décline toute responsabilité au sujet des opinions émises par les auteurs dans leurs articles.

PREMIÈRE PARTIE

DOCUMENTATION GÉNÉRALE

La survivance du latin en Gaule à l'époque mérovingienne

Nous disons bien « du latin » et non « du roman », car à cette époque deux langues seulement sont en présence, le latin et le germanique, qui caractérisent respectivement la *Romania* et la *Barbaries* (1). Il n'y a pas de différenciation tranchée, à l'intérieur de la *Romania*, entre la langue des clercs et celle du peuple, le haut clergé lui-même ayant perdu dès le VIe siècle « la connaissance intime du latin traditionnel » (2) qu'il ne recouvrera qu'après la réforme carolingienne. C'est seulement au début du IXe siècle qu'il est question d'une *rustica romana lingua*, considérée comme distincte du latin.

C'est donc solliciter les textes que d'attribuer, comme le fait M. Charles Bruneau (3), la connaissance du « roman » au roi Caribert (561-567). Si encore les vers de Fortunat qu'il invoque attestaient que le roi était en mesure de s'entretenir avec des *rustici!* Mais le poète le loue uniquement de briller, tout Franc qu'il était, par sa science du latin, et de surpasser même les Romains parmi lesquels lui-même se range :

Cum sis progenitus clara de gente Sigamber,
Floret in eloquio lingua latina tuo.
Qualis es in propria docto sermone loquella,
Qui nos Romanos vincis in eloquio.
(CARMINA, VI, 2, v. 97-100).

D'une façon générale, on semble considérer la survivance du latin en Gaule comme allant de soi, et, lorsqu'on croit devoir la justifier, on pense avoir assez fait en évoquant le prestige du latin dans les hautes classes de la société.

***

Or, dès le cinquième siècle, les contemporains étaient beaucoup moins rassurés que les philologues modernes. Dans sa lettre 110, où il félicite Arbogast de la pureté de son latin, Sidoine Apollinaire déplore que l'éclat de la langue « romaine » *(sermonis pompa romani)* ait disparu des terres belges et rhénanes *(Belgicis olim sive Rhenanis abolita terris)*. Heureusement qu'il subsiste chez le héros ! Mais cet éloge ne cache-t-il pas une profonde inquiétude, et pouvait-il prévoir que les frontières linguistiques qu'il esquissait se maintiendraient dans la suite des siècles? Il dit lui-même le déplaisir que lui causaient les chants germaniques des « fédérés » burgondes.

(1) FORTUNAT, *Carmina*, VI, 2, v. 7-8.

(2) Cf. F. LOT, *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?* Archivum Latinitatis Medii Ævi, VI (1931), p. 97-159.

(3) *Petite histoire de la langue française*, Paris, 1955, p. 27.

Sans doute M. P. Riché, sans son ouvrage sur *les Invasions barbares* (1), présente les rois barbares comme très favorables au latin : « Les rois barbares adoptent le latin comme langue administrative, le parlent, l'écrivent quelquefois »; ils imposent à leurs guerriers de « se plier au nouvel usage » au moins pour les actes écrits (p. 74).

Mais le texte de Fortunat, si élogieux pour la latinité de Caribert, ne doit pas tromper : *tuo sermone* se rapporte bien au germanique. Le latin n'était pour le roi qu'un amusement de lettré, et la rédaction en latin des lois barbares ne pouvait avoir une action bien efficace sur le parler de tous les jours; d'ailleurs, si leur morphologie et leur syntaxe sont « latines », leur vocabulaire est rempli de mots germaniques.

Cette attitude des rois s'est d'ailleurs prolongée bien au-delà de l'époque mérovingienne : la politique culturelle de Charlemagne a sans doute restauré la pureté du latin, mais seulement pour les clercs, et cette restauration linguistique entrait dans le cadre d'une réforme de la dignité et de l'instruction du clergé. Mais il est tout autant un promoteur du germanisme. Eginhardt, au chapitre 29 de sa biographie, ne tarit pas sur l'activité qu'il déploie en faveur de la langue franque : il fait commencer une grammaire, il ordonne de rédiger les poèmes germaniques, que seule conservait la tradition orale, il épure les noms germaniques des mois. De la *rustica romana lingua* pas un mot, et pourtant elle était déjà assez différenciée du latin pour qu'en 813 (un an avant la mort de l'empereur) le concile de Tours prescrivît de traduire les homélies latines en germanique ou en « langue romaine rustique (2) ».

En pleine époque carolingienne encore les grands seigneurs restent fidèles à leur origine germanique et, même quand vraisemblablement ils ne parlent plus le germanique dans l'usage courant. ils tiennent à ce que la génération suivante l'apprenne. Vers le milieu du IXe siècle, l'abbé Loup de Ferrière (en Gâtinais) envoie son neveu avec deux autres adolescents de la classe noble à l'abbé Marquardt de Prün (près de Trèves) pour qu'ils l'apprennent auprès de lui (3). Il tient à ce qu'ils sachent la langue germanique, que lui-même avait apprise (4).

De même, en Normandie, le duc Guillaume Longue-Epée envoyait son fils à Bayeux, seule ville de ses Etats où l'on parlât encore le scandinave (5).

Il est permis de conclure des grands aux rois. Le premier roi dont on soit assuré qu'il ignorât le germanique est Hugues Capet : il est obligé d'avoir recours à Arnulf, évêque d'Orléans, pour s'entretenir avec l'empereur Othon (6).

On ne peut donc attribuer ni aux rois mérovingiens ni aux grands une action quelconque en faveur de la substitution du latin au germanique comme langue usuelle parmi les Francs.

M. von Wartburg a prêté une importance considérable à l'admission des nobles gallo-romains dans la familiarité des rois mérovingiens :

« Les rois de la dynastie mérovingienne cessèrent vite de faire une différence entre les chefs francs de leur armée et les patriciens d'origine gallo-romaines » (7).

Mais, dans le même ouvrage, quelques pages plus haut, il attribue à la faveur dont les Romains ont entouré l'aristocratie gauloise, la propagation du latin au détriment du celtique :

« Par une politique habile, les Romains s'attachaient certains membres de l'aristocratie; ils les distinguaient en leur donnant le droit de cité. C'étaient autant d'agents de propagation du latin » (8).

La même cause aurait donc produit à quelques siècles de distance des effets exactement contraires. Cela n'est pas impossible en soi. Encore faudrait-il examiner les faits d'un peu près.

A vrai dire, les faits ne sont pas très nombreux. Nous en avons cependant deux qui nous inclinent à penser que l'aristocratie gallo-romaine s'est plutôt germanisée elle-même qu'elle n'a romanisé les Germains.

---

(1) Paris, Presses universitaires, 1953 (Collection « Que sais-je? »)

(2) Nous traduisons *romana* par « romaine » et non « romane ». En traduisant par « romane » on anticipe sur la linguistique et la philologie du XIXe siècle.

(3) *Epistula* 137.

(4) *Epistula* 81.

(5) Dudon de Saint-Quentin. *De moribus... primorum Normannias ducum*, p. 221 (Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, t. XXV, 1858).

(6) Othon parle latin à Arnulf et Arnulf traduit en français à Hugues Capet (Richer, III, 85; cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. I, p. 58). C'est la preuve qu'Othon ne savait pas le français, qu'Hugues Capet ne savait ni le germanique ni le latin, et peut-être qu'Arnulf ne savait pas le germanique.

(7) *Evolution et structure de la langue française*, p. 48.

(8) *Ibid.*, p. 12.

Le premier fait nous est fourni par un passage de Cassiodore (*Varia*, VIII, 21) : le roi goth Athalaric, successeur de Théodoric, écrit au patrice Cyprien :

« Pueri stirpis Romanae lingua nostra loquuntur, eximie indicantes exhibere se nobis futuram fidem, quorum jam videntur affectasse sermonem. Habemus unde tibi, felix pater, praemium debeat referri, qui et filiorum tuorum nobis animos obtulisti » (Des enfants de souche romaine parlent notre langue, nous faisant bien voir par là qu'ils nous seront fidèles, à nous dont ils semblent déjà avoir recherché la langue. Heureux père ! ton zèle mérite une récompense, puisque tu nous as offert même l'esprit de tes fils).

F. Brunot a manifesté à l'égard de ce texte beaucoup de dédain : « Il n'y a pas grand compte à tenir d'un passage de Cassiodore où Athalaric écrit que la jeunesse romaine parle le germanique » (1). Ce dédain nous semble excessif. Sans doute le passage de Cassiodore concerne l'Italie du VIe siècle et non la Gaule, sans doute Cassiodore représente un cas extrême d'intellectuel romain rallié aux Barbares (2). Mais l'attitude de beaucoup de nobles gallo-romains moins lettrés, admis dans un milieu germanique, a dû être la même. Ils ont dû se germaniser dans la langue comme dans les mœurs.

Le second fait est l'adoption par l'aristocratie gallo-romaine de noms germaniques. Sans doute, l'adoption d'un nom ne prouve rien : la fin du XIXe siècle a vu naître beaucoup de petits Serge et de petites Olga dont les parents ne savaient pas un traître mot de russe. Cette onomastique germanique n'est pas probante pour les siècles postérieurs : au IXe siècle tout le monde porte des noms germaniques et plus personne ne parle le germanique. Mais la première génération qui a adopté le système des noms germaniques (et cette mode est partie de l'aristocratie), a manifesté sa volonté de s'assimiler aux maîtres du jour, de même qu'avant le milieu du IVe siècle, selon l'observation de F. Lot, les chefs germaniques au service de Rome manifestaient leur désir de se romaniser en adoptant des noms latins.

Nous rejetons donc comme auteurs du maintien du gallo-roman et les rois et les grands germaniques et les nobles gallo-romains. Faut-il attacher une importance décisive à l'emploi du latin comme langue administrative et même comme langue religieuse? Il en a été ainsi dans des régions qui ont été définitivement perdues pour la latinité.

***

Alors, que reste-t-il? Il reste les paysans, les *rustici*, ceux qui, précisément, ont donné leur nom à la forme la plus ancienne du français différencié du latin : *rustica romana lingua*, dit le concile de Tours, auquel fait écho un peu plus tard l'auteur du poème sur la mort d'Adalard, abbé de Corbie, cousin de Charlemagne, survenue en 826 :

Rustica concelebret romana latinaque lingua.
Saxo quibus pariter plangens pro carmine dicat.

(Que la *rustica romana lingua* et la langue latine le célèbrent et que le Saxon, également affligé, joigne ses chants !) (3).

Les Francs, disséminés au milieu d'une population rurale gallo-romaine, épousant souvent des Gallo-romaines, ont dû se romaniser. Entre deux populations qui, peut-être, n'étaient fortement attachées à leur langue ni l'une ni l'autre, les relations ont d'abord dû se faire tant bien que mal : il y a eu une période de bilinguisme, attestée non seulement par des emprunts nombreux de vocabulaire, mais par des faits de phonétique et de grammaire que nous ne pouvons étudier ici. Puis, la population la plus nombreuse a assimilé l'autre. Le premier stade d'assimilation a été celui de mœurs : c'est à cet état de choses, croyons-nous, que fait allusion l'historien byzantin Agathias quand il présente dès le VIe siècle les Francs comme tout à fait assimilés aux Romains. sauf par la langue. La langue est venue ensuite.

En somme, l'assimilation s'est faite par le bas. Elle est montée du peuple aux grands.

Le XXe siècle a réagi contre les conceptions romantiques du XIXe siècle qui faisaient des classes populaires l'unique moteur de l'évolution linguistique. Il a eu raison de dénoncer l'action tantôt novatrice, tantôt inhibitrice des classes aristocratiques. Mais en généralisant à tout prix cette conception on aboutit à des vues aussi fausses que celles qu'elle a combattues.

---

(1) *Histoire de la langue française*, t. 1, p. 57, n. 1.

(2) Cf. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, 1948, p. 172-173.

(3) *Monumentae Germaniae, Poetae aevi carol.* ; t III, p. 45. Cf. F. Lot, *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin*, ALMA, VI, p. 104 n3 — On notera que le germanique n'intervient que comme langue des Saxons: Abalard était en effet abbé de Corvey en Saxe. Pour la Gaule seuls semblent entrer en ligne de compte la *rustica romana lingua* et le latin.

La situation sociale de la Gaule mérovingienne est exactement l'inverse de celle qui avait assuré le triomphe du latin sur le gaulois. Les Romains du temps de César et d'Auguste devaient être moins nombreux en Gaule que les Germains du temps de Clovis. Mais ils faisaient des villes des centres de romanisation. Romains et Gaulois romanisés tenaient en main tous les fils d'une vie administrative, culturelle, commerciale, corporative solidement organisée. La société mérovingienne est infiniment plus lâche. Les Francs n'habitent pas les villes et l'influence de celles-ci, si faible qu'elle soit, s'exerce en faveur du latin. En dehors des terres de très forte densité germanique, que déjà Sidoine Apollinaire regardait comme perdues pour la latinité, ils sont peu nombreux et même de moins en moins nombreux à mesure qu'on se dirige vers le sud.

Dès le règne de Louis le Pieux, nombreux devaient être ceux qui ignoraient le germanique, même dans l'entourage des rois. C'est le cas du poète Ermold le Noir (Ermoldus Nigellus — nom germanique et surnom latin) dont M. Faral a tracé le portrait linguistique dans l'introduction de son édition : cet Aquitain des bords de la Charente connaît quelques mots germaniques, mais est-il exilé à Strasbourg, il se plaint de n'entendre qu'une langue barbare.

Ainsi s'explique qu'en 842, Louis le Germanique ait prononcé en français le serment qui devait être compris des soldats de Charles le Chauve et que ceux-ci aient répondu en français. En 860, la paix est proclamée à Coblence en français et en germanique. Citons encore l'anecdote contée par Richer : Français et Allemands, sous Charles le Simple, s'injurient à la suite de railleries qu'ils ont échangées sur la langue qu'ils parlaient, « selon leur coutume » *(ut eorum mos est)* (1).

Seul témoignage contradictoire : le chant qui glorifie la victoire de Saucourt remportée en 881, dans le Vimeu, par les Francs de Louis III. Ce chant, en germanique, est conservé à la bibliothèque de Valenciennes, dans le même manuscrit que la *Séquence de sainte Eulalie*. Mais l'armée de Louis III devait comporter des contingents de la partie germanique du royaume (région flamande).

En somme, il a dû se produire dans la Gaule mérovingienne ce qui s'est produit en Normandie pour les Scandinaves au xe siècle et ce qui s'est produit dans l'Angleterre normande, où pourtant l'anglo-normand était favorisé par une hiérarchie féodale solide, par tout un appareil judiciaire et juridique, par une vie littéraire active, voire appuyé par le latin des clercs ; la langue de la masse rurale (et subsidiairement urbaine) l'a emporté sur la langue de la minorité conquérante à la suite d'un processus d'assimilation.

G. GOUGENHEIM.

---

(1) Richer, 5, 1, 20.

De la méthode dans les Maximes de La Rochefoucauld

Pour qui veut lire avec profit les Maximes et s'instruire plutôt que se distraire, la seule question qui importe est celle de savoir si l'auteur écrit des vérités ou des mensonges. Les Maximes, en effet, ne valent pas qu'on prenne la peine de les lire si elles sont un passe-temps et un divertissement de mondain ou l'expression d'un parti pris ; mais elles en valent la peine si elles contiennent une instruction : « Il ne faut parler, il ne faut écrire, dira La Bruyère, que pour l'instruction. »

C'est pourquoi, lorsque Voltaire déclare que « Les Maximes accoutumèrent la nation à penser », il peut bien paraître donner une importance excessive à un recueil bien mince en épaisseur, il met pourtant l'accent sur la vertu essentielle de l'ouvrage.

Aussi on se propose ici de préciser en quoi les Maximes ont pu accoutumer la nation à penser : c'est-à-dire qu'on tentera de définir la nature de la méthode qui a présidé à leur élaboration et du même coup de faire entrevoir que ce livre est un des beaux témoignages de l'espèce de révolution qui s'est accomplie dans les esprits au cours des années 1660.

INSUFFISANCE DE CERTAINES DÉFINITIONS DE LA MÉTHODE DANS LES MAXIMES

Rappelons pour commencer deux aspects de la méthode mis en évidence par M. Lanson dans « L'art de la prose », d'une part, et par M. Faguet dans ses « Etudes et portraits littéraires du xviie siècle », d'autre part. Ces deux critiques, bien que partis de deux points différents, se complètent l'un par l'autre.

M. Lanson, qui passe en revue dans son livre toutes les techniques artistiques de la prose française, s'arrête à celles de la maxime et met en parfaite lumière tout ce qui dans ce genre mondain s'emprunte, ce qui est technique impersonnelle, recettes pour préparer des maximes. Pour obtenir ce résultat, il n'a eu qu'à se livrer à une classification des maximes qui les rattachât toutes à quelques mécanismes de base : paradoxes, antithèses, parallélismes, comparaisons, analogies, proximités, similitudes diverses. Mais ce travail ne consiste qu'en une description de la méthode et non pas en une définition de sa nature — ce qui n'était du reste pas dans le propos du critique. En analysant la maxime, une fois qu'elle est faite, il montre fort bien comment elle est construite et comment n'importe qui devait parvenir à en fabriquer; mais il pensait que, pour expliquer le caractère du contenu des Maximes de La Rochefoucauld, il fallait recourir à ce qu'on appelle la philosophie de leur auteur, qui est quelque chose comme une attitude de l'esprit. Les Maximes seraient l'expression ramassée en formules générales d'une certaine expérience de la vie vécue par un homme : La Rochefoucauld se distinguerait des autres auteurs de maximes parce qu'il a plus ou moins choisi pour écrire une attitude de dénigrement de l'homme et qu'il a ensuite élu pour l'exprimer une forme à la mode et proféré ainsi de façon impersonnelle des jugements personnels. L'originalité des Maximes, ce sont les opinions personnelles de leur auteur.

Tout cela a l'inconvénient de ne pas expliquer comment La Rochefoucauld a accoutumé la nation à penser, pourquoi la technique de la maxime s'imposait plus qu'une autre pour écrire un ouvrage de morale. Aussi pour tenter de mettre en lumière, dans la mesure du possible, la raison qui a conduit La Rochefoucauld à s'exprimer par sentences, il conviendra de rechercher, en s'éclairant des témoignages de l'époque, comment se déroulait dans le temps la naissance d'une maxime. On tâchera d'assister à son jaillissement, d'observer le mouvement intérieur qui la pousse au jour et tout ce qui est perceptible du contexte intellectuel dans lequel elle se manifeste.

M. Faguet, lui, paraît s'être attaché à expliquer de l'intérieur la formation des maximes; mais en considérant, comme M. Lanson, l'ouvrage dans son état d'achèvement. Avec Voltaire,

M. FAGUET constate qu'il n'y a qu'une vérité dans ce livre : c'est que l'amour-propre est le mobile de tous nos actes. Admettons le choix de cette vérité pour idée directrice, quelque discutable qu'il soit, puisqu'avec Mme DE SCHOMBERG, on pourrait préférer celle-ci : « Qu'il n'y a ni vice, ni vertu à rien et que l'on fait nécessairement toutes les actions de la vie. » (1) Partant de cette constatation du pessimisme de La Rochefoucauld (en admettant le point de vue de Mme de Schomberg, on partirait de la constatation d'une sorte de déterminisme), M. FAGUET fait voir que tout le livre témoigne que le pessimisme y est « une méthode pour ramener toutes les notions et observations de détail à cette idée »; c'est pourquoi M. FAGUET parle de « pessimisme méthodique ». Mais il précise : « Cette idée d'ensemble... La Rochefoucauld n'y est arrivé qu'à la suite de toutes les observations qu'il a faites sur le monde, ce n'est pas une idée à priori : c'est une conclusion. » La démarche de M. FAGUET contraire à celle de M. LANSON, la complète donc, car elle ajoute à la description de la forme une description du contenu des maximes : l'un décrit la méthode d'écriture ou d'élocution, l'autre la méthode d'invention des idées; mais ni l'un ni l'autre ne montre que l'originalité de La Rochefoucauld consiste à avoir fait les maximes : l'un considère La Rochefoucauld comme l'exemple achevé de la méthode de fabrication des maximes, l'autre comme un moraliste pessimiste; on ne voit pas pourquoi La Rochefoucauld a été à la fois un écrivain de maximes et un pessimiste.

Avant de pouvoir répondre autant que possible à cette question et pour montrer qu'il est nécessaire d'y répondre pour rendre compte du mieux qu'on peut de la méthode des maximes, il est bon de faire trois remarques.

1° Le premier travail dans la maxime n'est pas toujours la généralisation.

M. LANSON écrit : « Le premier travail dans la maxime est la généralisation (M. FAGUET a sa façon l'établit également) — *toujours* ou *jamais* est le langage de la maxime; point ou peu, le moins possible de *souvent*, de *parfois*, de *presque* ou de *guère*. Point de *je* ou *tel* ou *quelques ;* mais *nous*, l'*homme* ou *tout le monde*. » La façon dont M. LANSON comprend ce qu'on appelle l'universalisme classique et le rôle qu'il assigne au goût pour la maxime dans le mouvement des idées vers 1660, explique pourquoi cette affirmation a été posée; on sait que M. LANSON rapproche de l'esprit scientifique l'inclination des mondains à l'abstraction et à la généralisation.

M. FAGUET répond à cela avec beaucoup de pertinence. « On a supposé un peu légèrement que les formules dont il use sans cesse : *le plus souvent, d'ordinaire, généralement, presque tous, presque toujours,* n'étaient que des ménagements de convenance » (p. 214). En faisant cette remarque, M. FAGUET veut montrer que la méthode de La Rochefoucauld pour être rigoureuse n'est pas systématique et qu'« il ne se pique pas de s'enfermer dans une pensée inflexible ». Il nuance ainsi le caractère de généralisation systématique que M. LANSON est amené à attribuer à la démarche intellectuelle de La Rochefoucauld et qu'il déduit de la nature généralisante de la maxime. Et il faut remarquer qu'ainsi — sans le vouloir sans doute — l'auteur de « l'Art de la Prose » diminue sensiblement la signification du contenu des Maximes : générales par construction, elles ne concernent pas les individus. Ce moyen d'échapper à la leçon de morale qu'il donnait avait été indiqué — ironiquement c'est trop clair — par La Rochefoucauld lui-même : « En un mot, le meilleur parti que le lecteur ait à prendre est de se mettre d'abord dans l'esprit qu'il n'y a aucune de ces maximes qui le regarde en particulier et qu'il en est seul excepté, bien qu'elles paraissent générales... » (2).

Et comme M. FAGUET veut garder aux Maximes toute leur portée, il cherche à en sauver le contenu et réfléchissant à l'impression produite par la lecture, il écrit : « De pareilles idées et le ton dont elles sont exprimées devait soulever bien des protestations et presque des colères » (p. 121). Il poursuit : « Que faire? L'accepter non pas comme ayant dit tout le vrai, mais comme donnant un avertissement très salutaire à nous faire réfléchir sur le peu que vaut ce que nous avons de meilleur » (p. 224). Voilà donc un point établi : pour lire avec intérêt, avec fruit surtout, et pour se rendre compte de la méthode dans les Maximes, on ne peut s'en tenir à ce qui appartient à la méthode de l'écriture selon M. LANSON, sous peine d'ignorer les réelles nuances d'écriture que relève M. FAGUET.

2° Le pessimisme de La Rochefoucauld n'est pas une méthode d'invention des idées.

Voici la deuxième remarque : il ne faut pas croire que la méthode d'invention des idées dans les maximes est une idée directrice guidant l'écrivain, comme l'hypothèse guide le savant.

(1) Ed. PLEIADE N.R.F. — La Rochef. p. 591.
(2) Avis au lecteur : 1665 N.R.F. p. 238.

On serait en effet embarrassé pour expliquer pourquoi La Rochefoucauld croit en la vertu, en la pureté possible des sentiments. Il existe des maximes qui l'affirment formellement (max. 74-76-77) et la plupart ne sont si sévères que pour ne pas accorder à des apparences d'amitié et d'amour, par exemple, un nom dont certains trafiquants recouvrent leurs calculs honteux. Et surtout « les Mémoires » et le portrait que La Rochefoucauld fait de lui-même montrent qu'il croyait affirmer qu'en lui au moins il y avait de la générosité. Les lettres de Mme de Sévigné aussi bien que celles qu'il écrivait à ses amis prouvent et qu'il a été un ami délicat et qu'il croyait en la véritable amitié pour l'avoir connue (1). Du reste, M. Faguet montre fort bien tout ce qu'il y a de généreux et de noble dans les Maximes; mais il ne fallait pas dans ces conditions en faire le livre d'une seule idée. On ne dira donc pas que la méthode de La Rochefoucauld est le pessimisme à moins d'ignorer et de ne pouvoir rendre compte de tout un aspect très riche de l'œuvre.

3° Le sens du mot méthode d'après La Rochefoucauld.

Et pour aborder enfin l'examen de la méthode réelle des Maximes, voici une dernière remarque. Le mot de « méthode » a été par bonheur employé par La Rochefoucauld lui-même et c'est le sens qu'il lui donnait qui nous permettra d'avancer dans la recherche. On lit à la fin de L'Avis au lecteur (1665, p. 238, N.R.F.) : « Voilà ce que j'avais à dire sur cet écrit en général, pour ce qui est de la méthode que l'on eût pu observer, je crois qu'il eût été à désirer que chaque maxime eût eu un titre du sujet qu'elle traite, et qu'elles eussent été mises dans un plus grand ordre; mais je ne l'ai pu faire sans renverser entièrement celui de la copie qu'on m'a donnée et comme il y a plusieurs maximes sur une même matière, ceux à qui j'en ai demandé avis ont jugé qu'il était plus expédient de faire une table à laquelle on aura recours pour trouver celles qui traitent d'une même chose. » Le contexte ne permet pas d'hésiter sur le sens du terme « méthode » : l'idée de méthode et celle d'exposé méthodique sont liées dans l'esprit de celui qui s'exprime : il s'agit de l'ordre du discours. On reproche à La Rochefoulcaud de n'avoir pas rédigé un exposé méthodique, de n'avoir pas mis un plus grand ordre (ce qui signifie qu'il y en a mis autant qu'il était possible). Dans la préface de la cinquième édition il constate : « Pour ce qui est de l'ordre... comme elles sont toutes sur des matières différentes, il était difficile d'y en observer ». Il reconnaît ainsi que l'ordre dans lequel les maximes sont disposées est déterminé par sa méthode même ou mieux que cet ordre est sa méthode elle-même.

Ainsi après avoir défini la notion de méthode dans les Maximes chez M. Lanson et chez M. Faguet et en avoir montré certaines insuffisances, nous sommes invités par l'auteur même des Maximes à voir qu'on se ferait une représentation plus précise de sa méthode si l'on comprenait qu'il ne pouvait, en effet, suivre un ordre plus serré que celui qu'il a suivi sans risquer de réduire à néant l'effet de la méthode qu'il avait choisie pour nourrir et former son livre. On comprendrait du même coup que Voltaire ait pu dire que ce mince recueil avait accoutumé la nation à penser.

OBJET ET MÉTHODES D'UNE NOUVELLE MORALE (2)

Ce que les maximes apprirent à la nation — non sans provoquer des protestation très compréhensibles — c'est que l'objet de la morale est d'établir un catalogue de faits et qu'à cet effet la démarche propre aux moralistes est d'être — comme l'a été celle des grands artistes et du grand philosophe du « Discours de la Méthode » — en contact le plus immédiatement possible avec les mouvements réels du cœur humain. Que les contemporains en aient été conscients, en voici deux témoignages précis : « C'est une agréable description de ce qui se fait par les plus honnêtes gens... » (N.R.F., p. 595, n° 9) — « c'est un traité des mouvements du cœur de l'homme qu'on peut dire lui avoir été inconnus jusqu'à cette heure » (projet d'article pour le « Journal des Savants », rédigé par Mme de Sablé : p. 602-603 N.R.F.). « Quoi qu'il en soit, il y a tant d'esprit dans cet ouvrage et une si grande pénétration pour connaître le véritable état de l'homme à ne regarder que sa nature... » *(Ibid.)* Aux yeux des gens du monde la morale perdit après la publication des Maximes son caractère spéculatif et normatif pour devenir une science « pratique »

(1) Rapprocher de Molière : Misanth. I, v, 41-64 « Je veux qu'on me distingue et, pour le trancher net, l'ami du genre humain n'est point du tout mon fait. »

(2) N.R.F. p. 595 : « Il doit enfin passer pour le destructeur de la morale. » (lettre à Mme la duchesse de Schomberg); p. 593 : « On peut dire qu'entre les mains de personnes libertines ou qui auraient de la pente aux opinions *nouvelles*, que cet écrit pourrait les confirmer dans leur erreur... » jugement sur les maximes n° 7.

au sens cartésien du terme (Discours de la Méthode, 6e partie : « Au lieu de cette philosophie spéculative... »).

Mais les Maximes ne définissent pas seulement l'objet d'une morale scientifique, elles procèdent encore d'une double méthode : par la première, les mouvements observés dans la vie quotidienne ou en autrui ou en soi-même sont mis en formules claires. L'auteur se dit : « Puisque les choses sont telles, on peut dire... » et ces formules rencontrent l'assentiment du lecteur lucide : « Oui, ce sont bien ces mouvements que je ressens. » (1) Ce premier aspect de la méthode explique l'existence de séries de maximes sur le même thème général : variantes et reprises s'ajoutent les unes aux autres à travers le recueil et visent par leur amoncellement à représenter la complexité du réel et toutes les facettes de la vie morale.

C'est faute de s'être placé dans cette perspective que M. Brunetière exprime l'opinion que voici : « Ajoutons que La Rochefoucauld ne craint pas assez de se répéter... C'est un des caractères de l'esprit précieux que de marquer les nuances imperceptibles d'une seule et même idée morale, sans que la connaissance de l'homme ait fait un réel progrès. » (Hist. de la littér. fr. class. t. II. p. 377). Cette attitude est celle du contemporain de La Rochefoucauld qui a écrit : « ... On ne saurait disconvenir qu'il ne s'y trouve aussi du moellon et beaucoup de plâtras qui sont si mal joints ensemble qu'il est impossible qu'il puisse faire corps ni liaison et, par conséquent, que l'ouvrage puisse subsister. » (N.R.F. p. 593, jugement nº 7) » Duplessis, lui (Cf. N.R.F., p. VII) fait remarquer (p. 637 N.R.F., note 6) à propos de la maxime 90 (p. 256 N.R.F.) qui exprime la même pensée que les maximes 155, 251, 273 : « Un des principaux artifices du système et de la manière de La Rochefoucauld est de revenir fréquemment sur la même pensée, dont il sait très habilement modifier l'expression. »

Il faut dire que c'est là plus qu'un artifice et que les modifications d'expression sont plus que de l'habileté, si l'on songe à ces formules de Pascal : « Les mots diversement rangés font divers sens et les sens diversement rangés font différents effets » — « un même sens change selon les paroles qui l'expriment » (Br. 50). Et c'est l'un des fruits les plus savoureux qu'on goûte à lire les Maximes que de prendre conscience des variations de l'auteur sur un même thème. Voici quelques exemples : la maxime 363 s'éclaire par la maxime 369. « Les violences qu'on nous fait, nous font souvent moins de peine que celles que nous nous faisons à nous-mêmes. » (363) — « les violences qu'on se fait pour s'empêcher d'aimer sont souvent plus cruelles que les rigueurs de ceux qu'on aime. » (369). La première maxime qui peut revêtir une signification très générale, rapprochée de 369, se double d'une signification limitée au domaine amoureux.

Sur le thème de « la coutume », on peut lire une maxime sur la mort (23), sur l'amour (136), qui remontent à la formule générale de la maxime 230; sur les rapports de la coquetterie et de l'amour, il y a une belle série : 277, 334, 376, 349, 402. Ce qui importe, c'est de voir que ces maximes sont moins importantes pour le contenu limité qu'elles expriment que pour la thèse générale qu'à elles toutes elles proposent. La pensée de La Rochefoucauld ne s'éclaire que par les rapprochements de maxime à maxime. Ainsi la maxime 439 : « Nous ne désirerions guère de choses avec ardeur si nous connaissions parfaitement ce que nous désirons » est d'un désabusé. Mais si on la rapproche de 469 : « On ne souhaite jamais ardemment ce qu'on ne souhaite que par raison », on voit que ce sont les passions et non la raison qui nous poussent à agir, à désirer et que ces passions nous aveuglent sur la valeur des objets convoités. Les maximes 460-467 complètent la série et nous invitent à remonter à la maxime 8 et enfin à la maxime 564, qui a été supprimée : « Toutes les passions ne sont autre chose que les divers degrés de la chaleur et de la froideur du sang (p. 337 N.R.F.). Ainsi la maxime 439 signifie que nous agissons poussés par les forces incontrôlables du sang froid ou chaud qui est le nôtre. Au hasard de la lecture et des souvenirs, les lecteurs se composent librement une figure de l'ouvrage qui leur appartient autant qu'à l'auteur. Le livre n'a pas une seule dimension, il en a de multiples. Mais il ne s'agit pas seulement d'un artifice ou du souci d'un auteur habile à dissimuler sa pensée, la place des maximes les unes par rapport aux autres résulte d'un compromis entre la recherche d'un désordre apparent et délicat et une volonté délibérée de les laisser se chevaucher dans une succession qui reproduise d'une certaine manière la liberté avec laquelle elles ont pris naissance (2). On a un exemple au moins, dans une lettre de Mme de Sablé (p. 509 N.R.F. nº 105) qui permet de voir que l'ordre des Maximes dans le recueil est, dans ce cas au moins, à peu de chose près, l'ordre de succession dans le post-scriptum de la lettre. En effet, les maximes envoyées à la Marquise prendront dans le recueil les numéros qui vont de 421 à 423, 425, 427, de 431 à 433, 436 et 437; 444 à 446. La

(1) N.R.F. p. 592, nº 6 « Il y a bien longtemps que je l'ai pensé... ».

(2) Opinion de de Villiers citée par D. Mornet. « Hist. de la litt. fr. class. » p. 365 : « On ne doit pas chercher dans les Réflexions plus de suite et plus de métholde qu'il n'y en a ordinairement dans la conversation où l'on ne fait pas scrupule de changer de sujet. »

seule unité de ce groupe réside en ceci que les Maximes qu'il contient ont été terminées le même jour. Le désordre des Maximes n'est pas toujours un effet de l'art, il résulte du réalisme moral de l'auteur. « L'intérêt parle toute sorte de langues et joue toutes sortes de personnages... » (39), il faut donc tenter de saisir au passage toutes ces langues, tous ces personnages, toutes ces formes qu'une même passion prend concrètement dans la réalité. Cela revient en pratique à multiplier les formules voisines dans l'espoir de cerner par atteintes successives et momentanées la subtile et fuyante réalité morale. Hercule coupant les têtes sans cesse renaissantes de l'hydre représenterait assez bien cette activité du moraliste réaliste. On peut donc dire des « Maximes » qu'elles ne sont pas achevées, en tous cas il était difficile de savoir pour l'auteur à quel moment s'arrêter. « Pour bien savoir les choses, il faut en savoir le détail et comme il est presque infini, nos connaissances sont toujours superficielles et imparfaites » (Max. 106, p. 259).

Voilà donc le premier aspect de la méthode, qui consiste à partir du réel et à le mettre en formules. On a tenté de montrer les incidences que cela entraîne sur l'ordre de l'exposé et de laver dans la mesure du possible La Rochefoucauld du reproche d'artifice ou, au contraire, de celui de désordre. Il restera à montrer par quelques exemples précis La Rochefoucauld à la recherche de la réalité morale.

Auparavant voici les principaux traits du deuxième aspect de la méthode, qui est plus original. Au lieu de partir de faits observés et de suivre une démarche qui consiste à dominer par la rédaction de formules successives et variées une série de mouvements du cœur humain, une floraison de formes nées des passions, l'auteur se laisse porter par le mécanisme verbal et les automatismes formulaires de la maxime ; par les habitudes mentales qui se sont constituées en celui qui est reompu au maniement de la maxime. Des maximes étant mécaniquement écrites de cette façon, on les confronte avec la réalité morale : « Je puis écrire telle formule heureusement construite, est-il vrai que les choses répondent à cette formule? » Lorsqu'il pratique la première méthode — celle qui consiste à s'inspirer de la réalité — l'auteur met au clair ce qu'il sait d'expérience, il ne découvre pas de l'inconnu. Lorsqu'il pratique la seconde méthode — celle qui consiste à partir d'une formule — l'auteur découvre quelque chose qu'on ne savait pas être vrai. Dans le premier cas comme dans le deuxième, le plaisir du lecteur est de trouver et de reconnaître bien exprimé ce qu'il savait confusément, ce qui sans la maxime fût demeuré ignoré : « Toutes les personnes judicieuses y trouveront une infinité de choses fort utiles qu'elles auraient peut-être ignorées toute leur vie si l'auteur des Maximes ne les avaient tirées du chaos... » (N.R.F. p. 603). Pour l'auteur, au contraire, s'il manie la deuxième méthode, le plaisir est celui d'une découverte faite grâce à un instrument, une sonde qui fait surgir d'un fond obscur des réalités inattendues. Cette démarche est toute spontanée lorsqu'une fois on a pris l'habitude de forger une maxime et qu'on sait user du balancement des figures de style et des mots qui est à la base du jeu. Mais que l'auteur procède selon la première ou selon la seconde démarche, il obtient des maximes diverses, multiformes qu'il est impossible de mettre dans un ordre rigoureux. Le caractère d'un ouvrage construit sur ces bases exclut le classement méthodique, puisque l'auteur ne peut sans défigurer sa conception même de la morale imposer une disposition logique à des sentences surgies selon les occasions, le moment ou l'humeur.

Telles sont les deux figures de la méthode dans les Maximes et les conséquences qu'elles impliquent pour la présentation du recueil. Examinons maintenant des faits précis qui montrent comment La Rochefoucauld pratiquait ces deux méthodes.

DU CONCRET A L'EXPRESSION GÉNÉRALE ET ABSTRAITE

La Rochefoucauld s'est tenu en contact avec l'expérience vécue. Ses maximes sont nourries des rapports personnels de l'auteur avec le spectacle de la vie. Une maxime est une allusion à des faits précis et particuliers connus de celui ou de ceux-là seuls qui sont initiés. L'auteur glose ses formules à l'usage de ses familiers (N.R.F., p. 479-480, lettre 68 à Esprit; p. 509, lettre nº 105 à Mme de Sablé : commentaire de « peu de gens savent être vieux »). On se reportera aussi à la lettre que Mme de Rohan écrit à La Rochefoucauld pour lui faire part de ce qu'elle ne comprend pas (p. 600 N.R.F. et à la réponse de La Rochefoucauld p. 508, nº 104). La Rochefoucauld écrit à M. Esprit (p. 468-469), qui avait fait la maxime : la vérité est le fondement et la raison de la beauté : « Au reste, je vous confesse à ma honte que je n'entends pas ce que veut dire... (cette maxime)... vous me ferez un extrême plaisir de me l'expliquer... »; et peut-être à propos de la même maxime, il écrit à Mme de Sablé : « Je trouve la sentence de M. Esprit la plus belle du monde : je ne l'aurais pas entendue sans secours; mais à cette heure, elle me paraît admirable. » Mais la maxime peut être aussi une allusion à des faits vérifiables par n'importe quel lecteur; dans les deux cas, elle est une allusion mise en formule à des faits préalablement observés. Faisons-le

voir par quelques remarques. Tout d'abord, rappelons le goût de La Rochefoucauld pour les documents humains. « Il est plus nécessaire d'étudier les hommes que les livres » (p. 330, nº 550, N.R.F.). Ainsi, il écrit à Mme DE SABLÉ : « Tout ce que j'apprends de cette morte dont vous me parlez me donne une curiosité extrême de vous en entretenir. Vous savez bien que je ne crois que vous sur de certains chapitres, et surtout sur les replis du cœur. » (N.R.F., p. 496. nº 89). En 1671, écrivant à sa fille, Mme DE SÉVIGNÉ rapporte les folies de son fils et précise : « Mon fils a conté ses folies à M. de La Rochefoucauld qui aime les originaux » (lettres de Mme DE SÉVIGNÉ. N.R.F. Pléiade, t. I, p. 265-6). C'est-à-dire, semble-t-il, il aime ce qui, dans un ordre quelconque, est de valeur exemplaire et de première main; en somme, ce qui d'une façon précise, concrète, particulière exprime le vrai de la chose. C'est là la curiosité du moraliste qui a écrit : « Il est plus facile de connaître l'homme en général que de connaître un homme en particulier » (Max. 436, p. 308). « Il est difficile de comprendre combien est grande la ressemblance et la différence qu'il y a entre tous les hommes. » (Max. 642, p. 353). « Il y a autant de diverses espèces d'hommes que d'animaux. » (p. 373, nº 11). Curieux du concret multiforme, du détail et méfiant à l'égard du général et de l'abstrait en matière de morale, La Rochefoucauld nous apparaît par là dans la lignée de Montaigne, passionné lui aussi par l'infinie diversité du monde moral (II. p. 371. Ed. Club du livre); de Pascal : « A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent point de différence entre les hommes. » (Ed. Br. 7); de Molière : « Va, va, Marquis, Molière aura toujours plus de sujets qu'il n'en voudra et tout ce qu'il a touché jusqu'ici n'est rien que bagatelle au prix de ce qui reste. » (« Impromptu de Versailles »). Enfin cette famille de moralistes attentifs au réel multiple et sans cesse pleins d'étonnements est celle dont l'attitude est peinte au début du « Neveu de Rameau ». Diderot y parle des originaux et écrit : « S'il en paraît un dans une compagnie, c'est un grain de levain... c'est alors que l'homme de bon sens écoute et démêle son monde. » Les lettres de La Rochefoucauld et les témoignages de ses contemporains nous le montrent penché sur des faits quotidiens. On le voit tantôt simplement curieux d'historiettes peu banales (N.R.F. p. 514-5); curiosité que partage son amie Mme de Sévigné, pour « les têtes renversées » (p. 558. lettres de Mme DE SÉV. N.R.F. I). Tantôt il commente les actes de ceux qui l'entourent; ainsi il attribue la hardiesse de Mme DE GRIGNAN lors du passage du Rhône à un mouvement secret qu'il dévoile (N.R.F. p. 229, Sév. I). Tantôt il s'attarde avec quelques amies à travers des terres inconnues (*Ibid.* p. 559) : « nous faisons quelquefois des conversations d'une tristesse qu'il semble qu'il n'y ait plus qu'à nous enterrer... nous vous souhaiterions bien quelquefois derrière une palissade pour entendre certains discours de certaines terres inconnues que nous croyons avoir découvertes. » Dans les lettres du chevalier DE MÉRÉ (N.R.F.; La Rochefoucauld, p. 604 et p. 668) on voit ce dernier s'entretenant avec La Rochefoucauld « tête à tête », « sincèrement » de tout ce qui lui « venait à l'esprit » (1). Ils en viennent tous deux à rapprocher le sort d'Épicure de celui de l'auteur des Maximes à qui on reproche d'y avoir « fait son portrait » et revenant à Épicure, le chevalier DE MÉRÉ poursuit : « mais parce qu'il était persuadé qu'on n'est heureux que par le plaisir ni malheureux que par la douleur, ce qui semble à le bien examiner plus clair que le jour, on l'a regardé comme l'auteur de la plus infâme et de la plus honteuse débauche. » Et La Rochefoucauld approuve la conclusion d'Épicure et tire la morale de ses propres mécomptes d'auteur : « je serais assez de son avis et je crois qu'on pourrait faire une maxime : que la vertu mal entendue n'est guère moins incommode que le vice bien ménagé. » Cette anecdote est significative. Le chevalier DE MÉRÉ et La Rochefoucauld tombent d'accord pour approuver des vérités « qui, à les bien examiner, sont claires comme le jour », et qui sont donc formulées par un philosophe réaliste; puis, non content d'approuver Épicure, La Rochefoucauld en stigmatise les détracteurs qu'il accuse d'être des sots puisqu'ils entendent mal ce qu'est la vertu et les rapproche des tartuffes qui ménagent bien le vice; aussi la suite de la conversation roule sur les faux dévots et sur les faux honnêtes gens, les sots et les sottes qui ne savent ni pratiquer les bienséances ni juger sainement de tout; mais qui se laissent empiéter aux préventions (2) alors que « le vrai honnête homme est celui qui ne se pique de rien » (203). Tout cela est résumé en une formule : « Dans la morale, Sénèque était un hypocrite et Epicure, un saint. » Et dans la maxime « la vertu mal entendue n'est guère moins incommode que le vice bien ménagé. » Nous apprenons ainsi à la fois que La Rochefoucauld se met positi-

---

(1) SAINTE-BEUVE. Article du 15 janvier 1840 *Rev. des Deux Mondes* sur L.R. « Un des traits du moraliste est dans son observation à la dérobée, dans cette causerie à mi-voix. » L.R. éd. N.R.F. p. 467 : « Nous recommencerons de belles moralités au coin du feu. »

(2) Le commentaire de cette attitude fondamentale de L.R. se trouve p. 376-8 N.R.F. Réflexions diverses nº 13 « du Faux » et dans une lettre du chevalier de Méré, citée par LANSON, « Lettres du XVIIe siècle », p. 144-5, Hachette.

vement sous le patronage d'un moraliste scientifique et matérialiste et qu'une maxime peut se fabriquer à partir d'une expérience vécue et au cours d'une conversation amicale sur un sujet qui touche au cœur même des problèmes soulevés par la méthode réaliste des Maximes.

Voici un autre exemple où l'on verra ce que signifie le réalisme moral de La Rochefoucauld. Les maximes se terminent par une méditation sur la peur de la mort où s'esquisse une critique pertinente du stoïcisme et une démonstration de la fausseté du mépris de la mort (504. p. 318-9). Tout ce que la raison peut faire est de nous conseiller de détourner les yeux (de la mort) pour les arrêter sur d'autres objets. Caton et Brutus en choisissent d'illustres; un laquais se contenta. il y a quelque temps, de danser sur l'échafaud où il allait être roué. » « C'est l'amour de la gloire qui soutient les grands hommes, c'est leur peu de lumière qui soutient les gens du commun. » Mais « tout homme qui sait voir la mort telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable. » L'effort de La Rochefoucauld consiste à distinguer la mort telle que l'imagination la défigure de la mort telle qu'elle est; c'est-à-dire à faire porter la réflexion morale, non sur ce qui doit être ou qui est consolant ou édifiant, mais sur ce qui est. Voilà pourquoi il écrit à Mme DE SABLÉ (p. 476-7, nº 66) lui rapportant l'anecdocte du laquais qu'il tient de M. ESPRIT : « Il me semble que voilà jusqu'où la philosophie d'un laquais méritait d'aller. Je crois que toute gaieté en cet état là vous est bien suspecte. » Dans la méditation finale des maximes, le ton méprisant de la lettre à l'égard du laquais disparaît, et il ne subsiste que la volonté d'établir la fausseté de l'honnêteté en général, la fausseté du mépris de la mort aussi bien s'il s'agit du laquais que s'il s'agit de Caton. Le réel observé apporte à la méditation morale de La Rochefoucauld sa richesse et son originalité; il veut ramasser une somme d'expériences en peu de mots. Sur le même thème Montaigne (1.14; III. 4) accumule des exemples; La Rochefoucauld condense : « Si vous avez encore (nº 68 à M. ESPRIT p. 480) la dernière lettre que je vous ai écrite, je vous prie de mettre sur le ton de sentences ce que je vous ai mandé de ce mouchoir et des tricotets; sinon renvoyez-la moi pour voir ce que j'en pourrai faire... »; les maximes 20, 21, 23, 26 sont le fruit de ces réflexions sur la peur de la mort mises sur le ton de sentences.

La maxime est donc bien une méthode pour enfermer en peu de mots et sans les emprisonner dans un exposé suivi les résultats d'expériences et de réflexions, une méthode pour condenser le réel. Réaliste dans l'analyse de la vie morale. La Rochefoucauld l'est aussi lorsqu'il s'élève à la synthèse et aux vues générales; se refusant à considérer nos actions comme « des bouts rimés que chacun fait rapporter à ce qui lui plaît » (382) il n'a cessé sous mille formes de répéter « qu'on ne voit point les choses précisément comme elles sont et qu'on ne les fait point rapporter à nous en la manière qui leur convient et qui convient à notre état et à nos qualités » (p. 376 « du Faux » N.R.F.). L'objet suprême de la morale est bien, selon la formule du chevalier DE MÉRÉ, de nous apprendre « qu'il ne faut pas être dupe de la fausse honnêteté » et de former cet honnête homme « qui ne se pique de rien », qui pratique « les bienséances » (p. 605, N.R.F.), ce qui sied à chacun; car « un même sentiment ne doit pas être également embrassé par toutes sortes de personnes » (p. 376-7). On retrouve ici l'attitude de Molière et de Boileau; que l'on songe à Cléante dans le Tartuffe et aux belles pages des Épîtres VII et IX (1). C'est donc dans la perspective de la grande école classique que se place le réalisme de La Rochefoucauld plutôt que dans la perspective de la littérature mondaine et des moralistes de salon où certains aspects de son œuvre font que l'on continue à le placer.

DE L'EXPRESSION ABSTRAITE A LA DÉCOUVERTE DU CONCRET

On peut se représenter avec une certaine précision le caractère de la deuxième méthode qui s'appuie sur le mécanisme formel de la fabrication de la sentence et conduit à la découverte de vérités confusément éprouvées. Les résultats de cette démarche ont quelque chose d'imprévisible et de non concerté : ce sont des maximes spontanées, ambiguës parfois, souvent collectives. Tous ces traits excluent dans une large mesure la volonté systématique de proposer ou de défendre une thèse morale.

L'expression est ici la première démarche, la réflexion morale ne vient qu'ensuite.

MAXIMES SPONTANÉES

Que la maxime puisse se présenter spontanément, La Rochefoucauld lui-même en témoigne dans les nombreuses lettres par lesquelles il adresse des maximes à ses correspondants. Les expressions dont il use alors sont significatives : « Je n'ai pas vu de maximes il y a longtemps:

---

(1) Boileau, épître IX, vers 89-90 « Chacun pris dans son air est agréable en soi; Ce n'est que l'air d'autrui qui peut déplaire en moi », et maxime 618, p. 346 N.R.F. : « L'imitation est toujours malheureuse. et tout ce qui est contrefait déplaît avec les mêmes choses qui charment lorsqu'elles sont naturelles. »

je crois pourtant qu'en voici une... » (p. 474, nº 62) « En voilà deux que je vous envoie... en voici encore une » (p. 486, nº 75). « S'il vous en est venu quelqu'une » (p. 484, nº 72). Il ajoute parfois, tout juste avant de fermer sa lettre, en post-scriptum, soit une maxime : « en voici une qui m'est venue en fermant ma lettre » (p. 484, nº 72) (p. 478, nº 67), soit une série (p. 506, nº 102; p. 509, nº 105). Tous ces tours évoquent le jaillissement spontané et imprévisible, aussi peut-on lire : « elle me déplaira peut-être dès que le courrier sera parti » (p. 484).

Mme DE SÉVIGNÉ le 28 juin 1671 (N.R.F. I, p. 321) écrit à sa fille : « Je fis l'autre jour une maxime tout de suite sans y penser et je la trouve si bonne que je crois i'avoir retenue par cœur de celles de M. de La Rochefoucauld. Je vous prie de me le dire : en ce cas, il faudrait louer ma mémoire plus que mon jugement. Je disais, comme si je n'eusse rien dit, que l'ingratitude attire les reproches comme la reconnaissance attire de nouveaux bienfaits. Dites-moi donc ce qu'est cela? L'ai-je lu? L'ai-je rêvé? L'ai-je imaginé? Rien n'est plus vrai que la chose et rien n'est plus vrai aussi que je ne sais où je l'ai prise et que je l'ai trouvée toute rangée dans ma tête et au bout de ma langue. » Dans ce passage, on reconnaît en premier lieu le caractère mécanique de la structure de la maxime; les antithèses : ingratitude, reconnaissance; reproches, bienfaits jouent autour des termes qui signifient le parallélisme : « attire » répété dans les deux groupes et « comme ». Ce mécanisme a été isolé parmi d'autres par M. LANSON, et une fois qu'on s'y est habitué, il est assez énergique pour entraîner une sorte de réflexe : « Je fis tout de suite sans y penser... Je disais comme si je n'eusse rien dit... Je ne sais où je l'ai prise... Je l'ai trouvée toute rangée dans ma tête et au bout de ma langue. » L'accent est mis par Mme DE SÉVIGNÉ sur le caractère non concerté de la sentence; c'est dans l'effet de surprise que consiste le plaisir qu'on trouve à se livrer à un jeu qui est à la portée de n'importe qui, pour peu qu'on ait acquis certains mécanismes verbaux.

Il faut remarquer en second lieu que l'effet de surprise est complété par le plaisir que procure la découverte d'une vérité qui se révèle au cours de la construction spontanée de la maxime : « Rien n'est plus vrai que la chose ». On découvre qu'une construction de phrase qui utilise correctement les mots, selon le principe d'identité et de contradiction, préfigure une vérité d'expérience sans qu'on ait eu besoin de se référer d'abord à l'expérience vécue. On savait que ce qui se conçoit bien s'énonce clairement; on apprend que ce qui s'énonce clairement fait concevoir des vérités. De l'extérieur la maxime est un jeu avec ses règles, à certains égards elle est aussi un instrument d'investigation qui met automatiquement, en quelque sorte, le vrai en évidence. « Il arrive souvent que des choses se présentent plus achevées à notre esprit qu'il ne les pourrait faire avec beaucoup d'art » (nº 101, p. 258 N.R.F.).

La nécessité avec laquelle s'imposent certaines maximes spontanées donne à celui qui s'y soumet un sentiment de certitude et de sécurité. Aussi la Marquise DE SÉVIGNÉ affirme à plusieurs reprises sa confiance en La Rochefoucauld. Le 16 mai 1672 au comte DE BUSSY-RABUTIN : « M. La Rochefoucauld dit vrai dans ses maximes : nous aimons mieux ceux qui nous entendent bien que ceux qui se font écouter. » (p. 545, N.R.F.) Le 10 février 1672 à sa fille qui elle aussi fait des maximes : « Votre maxime est divine. M. La Rochefoucauld en est jaloux, il ne comprend pas qu'il ne l'ait point faite » (p. 474, N.R.F.). En effet, la maxime comportant, dans une certaine mesure, un caractère de nécessité mécanique, il semble qu'à condition d'épuiser toutes les combinaisons possibles du langage, on doive épuiser tout le contenu de la vie morale. Et Mme DE SÉVIGNÉ poursuit, car elle veut dissiper l'obscurité que sa fille voyait dans la maxime : « qui vit sans folie n'est pas si sage qu'il croit »; « Vous viendrez à notre opinion », exprimant ainsi sa confiance dans l'instrument que manie La Rochefoucauld. C'est pourquoi aussi elle se réfère à lui pour s'assurer que sa conduite dans la vie est juste : « M. La Rochefoucauld dit que je contente son idée sur l'amitié avec toutes ses circonstances et dépendances (26 février 1671, p. 207, N.R.F.).

MAXIMES AMBIGUËS

Les exemples qui suivent de l'ambiguïté de l'expression dans certaines maximes montreront surtout le caractère a priori de la méthode. On exprime mécaniquement une formule et on la confronte avec le réel et parfois on reste dans l'embarras : on ne comprend pas le contenu de la maxime ou on peut le comprendre de plusieurs manières.

Le 20 janvier 1672, à propos de la troisième édition des Maximes, Mme DE SÉVIGNÉ écrit : « A ma honte, il y en a que je n'entends point : Dieu sait comme vous les entendrez (p. 457, N.R.F.). Dans une lettre bien connue (LANSON : Lettres du XVIIe Hachette, p. 535) du 14 juillet 1673, que Mme DE LA FAYETTE écrit à Mme DE SÉVIGNÉ, l'ambiguïté des résultats de la méthode apparaît très nettement : « Voici une question entre deux maximes : on pardonne les infidélités, on ne les oublie point; on oublie les infidélités, on ne les pardonne point. » M. LANSON voit ici

les preuves de ce qu'il y a de factice dans le procédé de composition de la maxime : « le jeu et le choc des mots y font beaucoup. » Et cette remarque est juste. Toutefois l'embarras devant lequel on se trouve de trancher en faveur de l'une ou de l'autre disposition de mots nous fait voir que l'ambiguité résultant du jeu des mots entre eux est en relation avec l'ambiguité de la réalité morale. On voit bien que ce sont les mots qui posent des problèmes insolubles à la réflexion morale; on a ici un cas extrême. Aussi cette sentence à deux faces n'a pas été publiée; ce n'est pas le paradoxe ou la subtilité qu'on avait en vue, mais le vrai : « Le plus grand défaut de la pénétration n'est pas de n'aller point jusqu'au but, c'est de le passer. » (nº 377, p. 300, N.R.F.).

CARACTÈRE COLLECTIF DE LA MAXIME

Pour compléter la description des caractères de la méthode à priori, on doit souligner que la maxime n'est pas seulement l'œuvre d'un seul auteur et que le recueil des Maximes de La Rochefoucauld est un travail en partie collectif. On discute sur la part qu'ont prise à l'ouvrage et M. Esprit et Mme de Sablé. Quoi qu'il en soit, on sait que l'envie de faire des maximes se gagne comme le rhume (p. 470, nº 57 à Mme de Sablé) et La Rochefoucauld convie ses amis, les encourage à lui fournir des textes terminés ou des corrections ou des thèmes. » Je vous supplie de me renvoyer les quatre maximes que nous fîmes dernièrement. » (p. 478). « Vous m'avez fait un très grand plaisir d'avoir rectifié les sentences. » (p. 468), « vous n'aurez que cela pour cette heure. Mandez ce qu'il en faut changer. » (p. 467) « Je vous prie de montrer à Mme de Sablé nos dernières sentences : cela lui redonnera peut-être envie d'en faire et songez-y aussi de votre côté, quand ce ne serait que pour grossir notre volume. » (p. 468, nº 55), « Je suis ici à la merci des sentences que vous avez suscitées (p. 479, nº 68), « Je vous envoie ce que j'ai pris chez vous en partie »... (p. 481), « Au reste, Mademoiselle, vous avez tellement embelli quelques-unes de mes dernières maximes qu'elles vous appartiennent bien plus qu'à moi. Je souhaite passionnément que vous voulussiez bien faire la même grâce aux autres. » (à Mademoiselle de Scudéry, nº 122, p. 522) (1). Ce que toutes ces formules nous amènent à admettre, c'est qu'à certains moments ce qui comptait dans la maxime c'était le travail de la forme et que ce travail était parfois collectif, le contenu final d'une formule limée, reprise, et maniée par plusieurs auteurs était imprévisible. Le pessimisme des Maximes ne doit pas être imputé à La Rochefoucauld seul, il résulte en partie du hasard des combinaisons de mots et d'un sentiment collectif plus ou moins réticent à des vérités qui apparaissent au cours du travail collectif de la forme (2). Ainsi le désenchantement qui transparaît dans l'œuvre de La Rochefoucauld et que partagent ses collaborateurs et certains de ses lecteurs (3) est l'expression non prévisible et non concertée de thèmes qui habitaient la profondeur des âmes. La rédaction collective des Maximes et leur publication ont contribué à mettre au jour « une infinité de choses » que l'on eût ignorées « si cet auteur ne les avait tirées du chaos du cœur de l'homme. » Mais surtout les Maximes attirent notre attention sur des états de tristesses éprouvées autour de La Rochefoucauld et que les témoignages du temps nous font entrevoir. On sait par Mme de Sévigné les accès de tristesse dans lesquels elle tombait avec M. La Rochefoucauld et Mme de Sablé (p. 559, *id. Pléiade* Mme de Sévigné I); elle nous rapporte aussi des souvenirs sur l'état de désespoir où la maladie mettait son ami (p. 233 « Il souhaite la mort comme le coup de grâce », p. 519. « M. La Rochefoucauld est dans cette chaise que vous connaissez, il est dans une tristesse incroyable et l'on comprend bien aisément ce qu'il a. ») M. P. Moreau, dans le « Dictionnaire des Lettres françaises du xviie siècle », fait remarquer que les Lettres de Mme de Sablé, comme ses Maximes, trahissent « une expérience et une clairvoyance qui ne vont pas sans tristesse ». M. Esprit publie des maximes à son tour et les intitule « De la fausseté des vertus humaines ». Malgré ses réticences (p. 590 N.R.F. La Rochefoucauld nº 4-5), Mme de La Fayette partage cette défiance lucide des apparences que M. P. Moreau a analysée dans son article du Dictionnaire des Lettres françaises (p. 551-55) et rapprochée de certains commentaires qu'elle a apportés aux maximes de son ami. On trouvera dans cet article de fécondes indications sur le thème de la vie secrète et des solitudes qui hantent aussi bien l'œuvre de Mme de La Fayette que celle de

(1) P. 464, nº 51; p. 483, nº 72; p. 485, nº 74; p. 486-7, nº 77; p. 509, nº 105.

(2) « Vous ne pouvez les désapprouver toutes, écrit L.R. à Mme de Sablé, car il y en a beaucoup de vous », p. 485, nº 74.

« C'est à vous de me justifier puisque j'en crois tout ce que vous en croyez. », p. 470, nº 57.

(3) P. 598 « Je ne sais que trop par expérience la malignité et les ruses de la nature corrompue, je sais que son venin se répand partout. »

Cf. Boss. 1685 O.F. Princesse Palatine, p. 133, Ed. Garnier, t. I « Elle croyait voir partout dans ses actions un amour-propre déguisé en vertu. »

Racine. Ces âmes du XVIIe siècle finissant savent, selon l'heureuse formule de M. MOREAU, que « nous portons en nous nos propres poisons ». Il n'est que de les aller découvrir.

On n'écrit donc pas une maxime seulement pour exprimer sous forme générale des expériences particulières : c'est ce qu'on a montré par la description de la première méthode; on peut aussi découvrir soit seul, soit au sein d'une collectivité, spontanément ou à la suite d'un travail de la forme d'expression des vérités parfois ambiguës et souvent ignorées. A certains égards, la maxime est une « sonde de la conscience » et l'on peut dire que le livre de La Rochefoucauld apprit à la Nation à penser en lui enseignant une nouvelle voie d'investigation des replis du cœur humain.

LE COMMENTAIRE DE MADAME DE SCHOMBERG

Il reste pour confirmer ce qui précède à examiner un document des plus significatifs : la lettre envoyée par Mme DE SCHOMBERG à Mme DE SABLÉ après qu'elle eût achevé la lecture des Maximes (p. 591, n° 6). Parlant de son sentiment général, elle écrit qu'elle y découvre : « beaucoup d'esprit peu de bonté et force vérité ». Les deux premières remarques sont devenues banales depuis le XVIIe siècle (1).

Mais c'est à la louange de Mme DE SCHOMBERG qu'elle ait apprécié les Maximes pour leur vérité et qu'en même temps elle les juge dangeureuses. Elle a finement vu « qu'après la lecture de cet écrit on demeure persuadé qu'il n'y a ni vice ni vertu à rien et que l'on fait nécessairement toutes les actions de la vie. S'il en est ainsi que nous ne nous puissions empêcher de faire ce que nous décrions, nous sommes excusables et vous jugez de là combien ces maximes sont dangereuses ». Mais pourquoi ce livre dangereux trouve-t-il l'approbation de la pieuse lectrice? C'est qu'il découvre des vérités que « j'aurais ignorées toute ma vie, si l'on ne m'en avait fait apercevoir » et « je les entends toutes comme si je les avais faites, quoique bien des gens y trouvent de l'obscurité en certains endroits ». Et elle montre comment elle contrôle par le recours à sa propre expérience la vérité des Maximes. A propos de « l'esprit est toujours la dupe du cœur », qu'elle apprécie entre toutes, avec finesse : « cela se connaît mieux en galanterie qu'aux autres actions ». Plus loin : « Il y en a encore une qui me paraît bien véritable et à quoi le monde ne pense pas... ». A propos de la paresse destructrice des passions : « Ce qui m'a été tout nouveau et que j'admire... », elle commente : « il est vrai et l'on a bien fouillé l'âme pour y trouver un sentiment si caché ». A propos de l'opposition de l'être et du paraître : « Il y a longtemps que je l'ai pensé et que j'ai dit que tout le monde était en mascarade ». Mais elle sait apprécier l'expression autant que le contenu : « Les modes de parler me plaisent parce que cela distingue bien un honnête homme qui écrit pour son plaisir et comme il parle avec les gens qui en font métier (2) « ... je trouve encore que cela n'est pas bien écrit en français, c'est-à-dire que ce sont des phrases et des manières de parler qui sont plutôt d'un homme de cœur que d'un auteur et cela ne me déplaît pas ». « ... Mais je ne sais si cela réussira imprimé comme en manuscrit ».

On peut rapprocher cette intéressante déclaration de la formule de Pascal : « Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme... Ceux-là honorent bien la nature qui apprennent qu'elle peut parler de tout et même de théologie ». (Br. I., 29, p. 330, Hachette). On lit chez Mme de Sévigné au 19 juin 1675 (N.R.F., t. I, p. 742-3) à propos du portrait de Retz par La Rochefoucauld : « Voilà un trait qui s'est fait brusquement sur le cardinal... Il n'a aucun dessein qu'il le voie, ni que cet écrit coure, il n'a point prétendu le louer. Il m'a paru bon par toutes ces raisons. On est si lassé des louanges en face, qu'il y a du ragoût à pouvoir être assuré qu'on n'a pas eu dessein de vous faire plaisir et que voilà ce qu'on dit quand on dit la vérité toute nue, toute naïve » (3). Dans les jugements de contem-

---

(1) Mme DE SABLÉ, p. 603 N.R.F. : « Il y a tant d'esprit dans cet ouvrage et une si grande pénétration. » — MONTESQUIEU p. 85 Cahiers, Ed. Grasset 1941 « Proverbes des gens d'esprit ».

— RETZ : « ... les maximes qui ne marquent pas assez de foi en la vertu » p. 589 N.R.F.

— Mme DE MAURE : « Il fait à l'homme l'âme trop laide. » (Lanson, *Lettres XVII^{e}s.* p. 257.)

(2) Rapprocher de p. 596 N.R.F. n° 10 : « l'on voit bien que ce faiseur de maximes n'est pas un homme nourri dans la province, ni dans l'Université; c'est un homme de qualité... ». MORNET p. 360 sur les moralistes de métier, et p. 365 : « mais pourtant la crainte du pédantisme, de tout ce qui peut ressembler à un enseignement dogmatique a multiplié les ouvrages de morale écrits en maximes ou réflexions. »

Au contraire, BRUNETIÈRE p. 378 : « mais la puissance d'un esprit ne se marque-t-elle pas en dominant tout un sujet, en en hiérarchisant et subordonnant en quelque sorte toutes les parties. L.R. s'est dispensé de cet effort, comme plus tard La Bruyère. »

(3) MOLIÈRE : Misanthrope, I. 1- v. 35-6, v. 69; 70 « Je veux qu'on soit sincère, et qu'en homme d'honneur, « On ne lâche aucun mot qui ne parte du cœur ».

porains, on lit : « à considérer superficiellement l'écrit que vous m'avez envoyé, il me semble tout à fait malin... mais quand on le lit avec un peu de cet esprit pénétrant qui va bientôt jusqu'au fond des choses... » (p. 595, nº 9, N.R.F.); et si l'on rapproche d'une lettre du chevalier de Méré (LANSON p. 145), on voit que les Maximes appartiennent à cette sorte de beautés qui sont « des beautés modestes » et non des beautés d'éclat et fausses beautés puisque « en les examinant on y découvre des grâces qui ne se montrent pas si vite et qu'on les trouve plus aimables en effet qu'en apparence ».

Tout cela nous permet de mieux voir qu'avec les contemporains des Maximes, Mme de SCHOMBERG met bien en évidence le caractère incisif d'un langage non fait pour la montre, mais qui s'arrache aux techniques de la rhétorique traditionnelle. Loin qu'on voie à cette époque dans les Maximes de l'affectation, de l'artifice, on insiste sur l'aspect insolite de leur forme et l'authenticité de leur contenu. Il ne faut donc pas ramener les Maximes à un exercice de salon ou au verbalisme; mais il est vrai que Mme DE SCHOMBERG prévoyait qu'on tournerait en vice la finesse et la force de l'auteur des Maximes : « Si j'étais du conseil de l'auteur, je ne mettrais point au jour ces mystères qui ôteront à tout jamais la confiance qu'on pourrait prendre en lui. Il en sait tant là-dessus et il y paraît si fin qu'il ne peut plus mettre en usage cette souveraine habileté qui est de ne paraître point en avoir ».

CONCLUSION

Au terme de cet examen de la méthode dans les Maximes on aura peut-être pu voir que La Rochefoucauld et ses collaborateurs ont expérimenté un outil nouveau et efficace de prospection des mystères de la conscience. Et M. MORNET a bien montré (Hist. de la litt. fr. class. ch. IX, p. 360) que l'originalité de La Rochefoucauld consistait en ceci qu'il avait illustré une méthode différente de la méthode scolastique : « ... Jargon incompréhensible aux profanes... procédés de discussion réglés une fois pour toutes. » La méthode des Maximes est une solution apportée au conflit qui oppose la méthode logique, hérissée de « divisions », retardée dans ses démarches par le passage de l'esprit à travers les catégories traditionnelles, à la démarche primesautière et libre qui procède par aperçus juxtaposés. Aux traités scolastiques et à leurs lois artificielles on préfère des mécanismes tirés de la structure du langage; on veut pénétrer le réel, on évite de se perdre dans les classifications.

La morale selon La Rochefoucauld n'est pas descriptive, elle ne met pas d'ordre dans les sentiments, elle les saisit dans leur expression concrète et fait confiance au hasard des mots et des formules pour découvrir le vrai. « La plupart des hommes ont, comme les plantes, des propriétés cachées que le hasard fait découvrir. » (Max. 344) « Les occasions nous font connaître aux autres et encore plus à nous-mêmes ». (Max. 345). Confiance faite au hasard, mais défiance à l'égard de ce qui est concerté et conscient. La Rochefoucauld insiste sur la part irréductible d'inconnu qui nous habite (Max. : 460, 295, 269, 370, 382) et il dit admirablement : « S'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est caché au fond du cœur et que nous ignorons nous-même ».

Aussi, le véritable pessimisme de La Rochefoucauld est, semble-t-il, celui qui résulte de la découverte du déchirement que nous éprouvons du fait que d'une part nous voulons nous connaître et pénétrer les replis de notre âme en y employant toute notre pénétration intellectuelle et du fait d'autre part, que, connaissant nos passions, nous ne sommes plus en mesure de savoir distinguer leur véritable nom et les vraies des feintes : tout se passant comme si, dès qu'elles sont dans la conscience, elles se corrompent (1). Tout l'effort de La Rochefoucauld aboutit à nous assurer que nous sommes inconnaissables. « Nos actions sont comme les bouts-rimés que chacun fait rapporter à ce qui lui plaît. » (Max. 382). C'est le pessimisme chrétien de Pascal (2); mais, par leur cynisme, par la croyance qu'elles expriment au déterminisme moral et par les perspectives de désespoir qu'elles ouvrent, les maximes se rattachent au pessimisme « libertin » (3).

---

(1) PASCAL : « mais n'est-ce pas que ce n'est pas encore là la science que l'homme doit avoir et qu'il lui est meilleur de s'ignorer pour être heureux. »

(2) PASCAL, éd. Port-R. XXI-4 : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme... s'il se vante je l'abaisse et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est monstre incompréhensible ».

— P. 599, N.R.F. : « il n'y aurait que son écrit au monde avec l'évangile, je voudrais être chrétien ».

(3) P. 593 N.R.F. : « mais aussi on peut dire qu'entre les mains de personnes libertines ou qui auraient de la pente aux opinions nouvelles que cet écrit les pourrait confirmer dans leur erreur... »

BOSSUET : « Il ne faut pas permettre à l'homme de se mépriser tout entier de peur que croyant que notre vie n'est qu'un jeu où règne le hasard, il ne marche sans règle et sans conduite au gré de ses aveugles désirs. » (cité par FAGUET, XVIIe siècle, p. 226).

Ambiguës de contenu, objet de discussions toujours passionnées, les Maximes ont eu et gardent leur succès (Brunetière ne parvient guère à s'en expliquer la cause) parce qu'elles ont contribué et contribuent tous les jours à « déniaiser furieusement » les esprits et à les accoutumer à penser en dehors des chemins battus. « Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. » (PASCAL, éd. Port-R. : XXIII « Grandeur de l'homme »).

N. WAGNER.

Les origines de la religion romaine

THÉORIES ET RECHERCHES RÉCENTES

L'intérêt pour les origines de la religion romaine ne s'est vraiment développé qu'assez tard. Tant que l'attention des érudits était dirigée surtout sur la mythologie, il était fatal que la religion romaine fût opposée pour sa pauvreté à la religion grecque si prestigieuse par la figure de ses dieux anthropomorphes. L'historien se contentait de relever cette carence, d'énumérer quelques êtres divins qui pouvaient passer pour indigènes, d'en montrer le caractère abstrait ou falot. Mais quand, des légendes et des mythes, l'étude se reporta vers les cultes et les rites, la situation commença de changer. Rome offrait en effet l'avantage, dans le cadre bien délimité d'une seule cité devenue progressivement un état mondial fortement organisé, de présenter des faits nombreux et complexes; ils se prêtaient à la fois à qui voulait tenter l'analyse d'une évolution comme à celui qui esquissait la synthèse des systèmes religieux aux diverses époques. Elle redevenait un terrain favorable à la recherche et les savants purent, de façon inattendue, ratifier à leur manière le jugement des Romains qui se jugeaient un peuple supérieur aux autres par leur religion et qui attribuaient essentiellement à leur piété les succès prodigieux de leur politique.

Actuellement un développement considérable des investigations s'est opéré en même temps dans des directions et avec des méthodes également fort diverses. Mais on peut dire, en prenant les choses de haut, que l'intérêt du problème nous apparaît double. L'examen des origines de la religion romaine est lié très étroitement à celui de l'esprit romain tout entier : en quoi celui-ci consiste, le degré et la nature de son originalité, voilà ce qu'on devrait pouvoir mieux dire, après avoir considéré la genèse des cultes et des dieux. Mais d'autre part le cas romain, par la variété même des méthodes mises en œuvre pour le résoudre, revêt la valeur d'une sorte de cas exemplaire; la science trouve en lui une occasion excellente d'éprouver certains de ses instruments de travail et les réflexions de l'historien des religions y sont de nature à intéresser non seulement les spécialistes de l'antiquité classique, mais ceux qui se tournent vers le fait religieux envisagé dans ses aspects permanents et généraux.

Nous ne nous flattons pas ici, on le comprendra aisément, de présenter un tableau d'ensemble de cette activité scientifique aux manifestations si multiples. Le lecteur complètera, s'il le veut, les riches indications données en 1943 par M. Georges Dumézil dans le *Mémorial des études latines* offert à M. Marouzeau (*Les débuts de la religion romaine*, p. 316 et suiv.) par les analyses de M. Albert Grenier dans son manuel classique de la Collection Mana, *Les religions étrusque et romaine*, Paris, 1948 (surtout p. 81-93). Ce que nous désirons, c'est dégager certaines tendances récentes, parmi les plus importantes, indiquer les problèmes essentiels sur lesquels tout humaniste, aux prises avec les textes classiques, devrait avoir des informations qui lui font encore trop souvent défaut, comme on peut le vérifier dans les examens et dans les concours.

I. — NÚMEN

On a cru souvent pouvoir éclairer par l'ethnologie la conception particulière que les Romains primitifs se seraient d'abord faite de la divinité. La voie était en quelque sorte préparée par les théories d'Usener (*Göttername, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbedeutung*, 1896), sur la façon dont l'homme en venait à la notion de dieu. Du sentiment momentané de la présence d'un être supérieur, celui-ci tirait des « dieux de l'instant » *(Augenblicksgötter)*, auxquels il donnait une dénomination appropriée. La répétition de telles manifestations amenait à déterminer des « dieux particuliers » *(Sondergötter)*, dont l'appellation transparente se rapportait à ces circonstances. Parmi eux, certains se détachaient par leur importance et peu à peu élaborés par le mythe, prenaient consistance de dieux personnels aux larges attributions.

Ce sentiment momentané pouvait sembler celui qui, à Rome, donnait naissance aux *numina*. Avant de concevoir, surtout sous l'influence étrusque puis grecque, des divinités personnelles, ayant figure anthropomorphique, le Romain aurait senti partout autour de lui la présence d'esprits. M. H.J. Rose prononçait, à ce sujet, le mot de « polydémonisme ». Ces esprits se seraient caractérisés par leur rapport avec des lieux, des moments et surtout des fonctions déterminées. Il y aurait eu par suite tendance à les multiplier indéfiniment. A l'époque classique, c'est d'eux que viendraient ces petites divinités formant groupe, comme les Lares ou les Pénates.

De ces *numina* on pense trouver des exemples dans les listes d'*indigitamenta* que nous connaissons surtout par Varron (à travers Saint-Augustin, qui les lui emprunte pour s'en moquer). Chaque action humaine est décomposée en un nombre considérable de moments, auxquels préside chaque fois un esprit spécialisé. Par exemple (selon Fabius Pictor cité par Servius). le flamine qui offrait un sacrifice à Tellus et à Cérès, invoquait *Vervactor* (esprit du premier labour). *Reparator* (pour le second), *Imporcitor* (pour le hersage), *Insitor* (pour les semailles), *Obarator* (pour le fumage). *Occator*, *Sarritor*, *Subruncinator*, *Messor*, *Conuector*, *Conditor*, *Promitor*... Si l'on en croit saint Augustin, les actes les plus intimes et les plus scabreux de la vie humaine n'étaient pas moins ainsi analysés en leurs éléments avec autant de *numina* appropriés. M. Albert Grenier résumait parfaitement la thèse des ethnologues, quand il écrivait dans son *Génie romain*, p. 108 qu'il fallait voir dans les *Indigitamenta*, « la survivance bien plutôt des temps antérieurs aux dieux et aux génies tels que nous les concevons d'après les Grecs de l'époque classique. des temps où toute chose, tout être, tout acte était divin, où le divin ne se distinguait pas de la nature. où ce n'était pas l'homme, mais une force indéfinie qui coupait l'arbre, qui remuait la terre et faisait pousser la moisson. » Cependant la nature des *Indigitamenta* reste quelque peu ambiguë. Ces énumérations dressées par la minutie des pontifes, fruit de l'imagination sacerdotale, ne peuvent passer aisément pour représenter un stade de pensée primitive et spontanée; l'existence de plus d'un de ces esprits n'a sans doute jamais dépassé la formule qui le définissait et ne l'appelait à la vie que pour un instant.

Il a semblé que la notion de *numen*, pouvoir religieux de caractère indéterminé. s'éclairait par d'autres notions que l'ethnologie relevait chez d'autres peuples. M.H.J. Rose et d'autres à sa suite recoururent ainsi à la notion de *mana* (*Primitive culture in Italy*, 1926).

Elle correspond à un état de la religion, où domine cette idée, ou plutôt encore ce sentiment qu'il y a des êtres, des objets auxquels est inhérente une certaine force, de caractère sacré. tantôt bienfaisant et tantôt redoutable. Le mot *mana* vient des Mélanésiens, chez qui il fut signalé par le missionnaire Codrington et son emploi surtout propagé par les travaux de Marett. D'autres ont préféré l'appellation d'*orenda* qui est celle qu'on trouve pour un phénomène analogue chez les Iroquois. Un Hollandais, M. Wagenvoort, a consacré naguère un ouvrage fort important. *Roman dynamism* (1947), à analyser dans les conceptions religieuses et même sociales et juridiques de Rome divers éléments qui relèveraient du *mana*. (Cf. notre analyse critique dans le *Journal des Savants*, 1948, p. 69 et suiv.). Ainsi s'éclairerait, par exemple, la notion d'*imperium*. à l'origine force sacrée appartenant à certains êtres qui incarnent la collectivité. On remarquera qu'avec de telles théories on tend à descendre au-dessous du niveau de l'animisme ou de ce polydémonisme dont parlait M.H.J. Rose pour atteindre celui du préanimisme. On ne parle même plus d'esprits, mais seulement de forces inhérentes à certains êtres réels, minéraux, végétaux, animaux. humains et propres à être captées par des rites qui relèvent plus d'une magie autoritaire que d'une religion supplicatoire. On signale dans les cultes existants des survivances de ces faits : *Jupiter Lapis*. les *hastae* de Mars.

Cependant certains savants se sont flattés d'ennoblir ainsi l'idée primitive que les Romains se seraient faite du sacré. Warde Fowler, à propos de l'introduction des *lectisternes*, écrivait : « Le vieux *numen* invisible des Romains, celui qui agissait avec force dans un secteur particulier de la vie humaine et ses alentours, était une conception mentale bien plus noble, et bien plus

capable de développer un pouvoir bienfaisant, que ces misérables images des dieux et déesses gréco-romains épanouis, étendus sur leurs couches et ayant l'air de participer à un dîner à la manière des simples citoyens. De telles idées du divin ont dû éloigner les représentations religieuses des hommes de la Puissance qui se manifeste dans l'univers, et entraîner les *numina* romains avec elles dans leur corruption dégradante... » De son côté, M. Wagenvoort s'émerveille d'un monde régi par le *mana :* « Il serait très éloigné de la vérité de représenter la religion romaine à son stade initial comme un cérémonial sec et ennuyeux en l'honneur de fantômes inconsistants. Au contraire, nous entrons dans un pays électrodynamique d'enchantement. » Phrase enthousiaste et imprudente qui s'est attirée les justes railleries de M. Georges Dumézil : *Magic-city*, dit-il de l'univers romain ainsi imaginé.

En réalité, la conception du *numen*, telle qu'on l'a accréditée, est exposée à diverses objections, dont le savant que nous venons de nommer a formulé plus d'une. A l'appui du caractère indéterminé qui est le sien, on cite, par exemple, la formule *siue deus siue dea* que le Romain joint à certaines de ses invocations. Mais il serait téméraire d'en conclure que le *numen* est un être sans sexe. Tout au contraire, dans sa prudence, le Romain, quand il n'est pas fixé à ce sujet, envisage les deux hypothèses possibles. Mais il parle du *numen* comme s'il était doué de sa personnalité. On reconnaît là ce désir de ne rien laisser échapper, si caractéristique de sa religiosité; une étymologie très vraisemblable de *religio* — celle de Cicéron — n'est-elle pas celle qui lie ce mot à *relegere*, « recueillir avec soin »? La formule en question ne nous autorise donc aucunement à admettre des *numina* neutres, ou si l'on ose dire, auvergnats, comme l'idée en était proposée récemment d'une façon que nous n'approuvons pas dans une thèse, du reste excellente, sur Vénus.

L'histoire sémantique du mot atteste que les emplois les plus anciens sont ceux où *numen* est suivi du nom du dieu au génitif et signifie la puissance et même la volonté de celui-ci. Il est si loin d'en exclure le caractère personnel qu'au contraire il le suppose. Ce n'est que tardivement qu'on a parlé du *numen* s'attachant à tel lieu déterminé, à tel être assimilable au dieu sans être vraiment divin (par exemple, le *numen* du poète inspiré). Il s'agit souvent d'emplois poétiques et non, comme on pourrait le croire et comme on paraît le dire, d'usages anciens, échos d'une mentalité primitive.

L'étymologie la plus généralement reçue de *numen*, celle que fait sienne le dictionnaire d'Ernout-Meillet, le rattache à un verbe *nuo* «faire un signe de tête »; on rapproche le grec νεύω, « je fais un signe de tête » et le sanscrit *nauti*, *navate*, « il bouge, il se tourne ». Tout cela nous oriente en réalité, vers un attribut d'un dieu personnel. Les défenseurs de la thèse ethnologique l'ont si bien senti, qu'ils ont cru devoir abandonner cette étymologie ou la détourner dans un autre sens. M. Pfister veut que *numen* soit à *nuere*, « accomplir un mouvement », comme *flumen* à *fluere* et entend par *numen* la puissance motrice par excellence. Il oppose cette vue au rapprochement avec *nutus*, proposé dès l'Antiquité par Varron. De même, M. Wagenvoort rattache à la racine indo-européenne, *neu-*, « mouvoir » : « comme *numen* est connu seulement par ses effets et ses manifestations, c'est-à-dire par des « mouvements », ainsi *numen*, dans son sens originel, est le pouvoir particulier et la force qui est manifestée dans un mouvement quel qu'il soit ». Mais il est évident que la première étymologie est la seule qui s'accorde avec la suite historique des faits sémantiques et cette soi-disant généralité de *numen* au sens de force manifestée dans *tout* mouvement ne repose sur aucun fait de langue attesté.

Ce qui reste vrai selon nous, ce qui est caractéristique de l'esprit romain en manière religieuse, c'est que souvent chez lui la constatation pour ainsi dire expérimentale d'une présence divine précède son identification, que même parfois celle-ci apparaît ou impossible ou superflue. On pourrait parler d'une sorte d'empirisme. Mais la présence divine ainsi reconnue est celle d'un être qui, si la réflexion se pose la question, est un dieu personnel avec un sexe déterminé. Seulement cette réflexion peut rester en suspens. Le Romain n'est pas curieux des aspects mythiques de ses dieux; il ne s'intéresse qu'à leur pouvoir, à ce qu'il peut en attendre ou en redouter et il passe tout de suite à l'acte de culte, au rite, sans perdre un temps précieux en imaginations jugées sans importance pratique. Pour notre part, l'analyse des faits groupés pour définir la fameuse notion de *numen* nous semble propre à établir cela et rien que cela. Par exemple, il en est ainsi d'un passage célèbre de Virgile, *Énéide*, VIII, 349 et suiv., où l'on reconnaît (ainsi M. Wagenvoort, p. 79) le sentiment romain du *numen* (il s'agit du Capitole aux temps les plus anciens) :

Iam tum religio pavidos terrebat agrestes,
dira loci; iam tum siluam saxumque tremebant.
Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso uertice collem
(quis deus incertum est) habitat deus.

Les campagnards n'ont pas su reconnaître encore que ce dieu est Jupiter; il n'est pas pour autant en soi un dieu anonyme et impersonnel.

Ce qui est vrai également, c'est qu'un tel empirisme conduit à se contenter souvent d'une multitude de dieux momentanés, pour reprendre la formule d'Usener, et retarde l'organisation d'un panthéon divin, stable et cohérent comme celui des Grecs. Sans s'opposer autant qu'on l'a dit à la représentation figurée du dieu, il n'en éprouve pas un besoin impérieux ou se satisfait d'une symbolisation élémentaire, comme celle de l'enfant pour qui le bâton qu'il chevauche est un cheval. Mais la théorie de Varron, selon laquelle les Romains primitifs auraient repoussé les images divines comme indignes de la divinité, est une construction de philosophe et non une constatation d'érudit. Elle transforme une certaine paresse d'imagination en sagesse supérieure. Mais les modernes n'ont pas été beaucoup mieux avisés en y voyant un stade de religion animiste ou préanimiste.

Enfin on retiendra de l'examen auquel nous convient les ethnologues l'existence de nombreux faits analogues à ceux qui, ailleurs, s'expliquent par le *mana*. Mais dans la Rome historique rien n'autorise à penser qu'ils se seraient jamais groupés en un système qui se serait suffi à lui-même, qui représenterait un stade déterminé par lequel serait passée l'évolution. Rome a connu dès sa fondation des dieux personnels, de grands dieux et c'est ce qu'ont bien mis en lumière les autres tendances de la recherche qu'il convient maintenant de rappeler.

Le fait n'est ni surprenant ni isolé et on méditera avec fruit ces lignes de M. Georges Dumézil : « Ce que l'observation montre..., c'est que l'instinct religieux de l'homme opère, crée *à la fois* sur un grand nombre de plans, dont les plus élevés sont riches de philosophie, de moralité et d'art, etc., et dont les moins élevés sont techniquement utilitaires et chargés de magie. A toute époque, autour de chaque nouveau saint qu'une décision du Vatican désigne aux fidèles, se développent des pratiques superstitieuses et parfois commerciales que plus d'une fois la hiérarchie ecclésiastique a dû réprouver. » (*L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, p. 58).

II. — LES SURVIVANCES INDO-EUROPÉENNES

Rome n'est pas un commencement absolu. Son évolution historique ne part point des plus lointaines origines de l'humanité pour nous conduire à la civilisation. Cette constatation indubitable est au principe de deux directions de recherches que nous voulons maintenant analyser. Mais l'une, constatant l'existence d'un acquis, remonte pour l'expliquer au passé le plus reculé, celui des Indo-européens, de la langue de qui le latin est issu. L'autre, prolongeant dans la protohistoire ce que l'histoire nous fait connaître, le travail d'emprunt par lequel le panthéon romain s'est enrichi des dieux grecs, aboutit à la conclusion que ce travail explique aussi l'acquis apparemment le plus ancien. On notera tout de suite que ces deux directions de recherche ne sont nullement exclusives l'une de l'autre et que leurs conclusions respectives peuvent à la fois se limiter et se compléter réciproquement.

En revenant à la pratique de la mythologie comparée, qui avait déjà eu son heure de faveur au XIXe siècle, M. Georges Dumézil s'appuyait, comme cela avait été alors le cas, sur l'analogie entre la langue et la religion. De même que la grammaire comparée avait permis de remonter aux origines de celle-là, la mythologie comparée devait ouvrir l'accès des commencements de celle-ci. Mais, si la tentative était identique en son principe, elle différait grandement par les méthodes employées. L'usage systématique des étymologies, les analyses de mythes fondées surtout sur l'hypothèse naturaliste qui cherchait en eux le reflet des manifestations du cosmos, astres, soleil, foudre, nuages, etc., ainsi que Michel Bréal, par exemple, l'avait fait pour le mythe d'Hercule et de Cacus, n'avaient abouti dans l'école d'un Max Müller qu'à des résultats décevants. Les premières recherches de M. Dumézil, dans son *Festin d'immortalité* (1924), ou son *Problème des Centaures* (1927) ne sont plus maintenant avouées par lui-même comme valables, notamment sans doute par la place excessive qu'elles donnaient aux faits grecs : depuis l'auteur a reconnu que la religion hellénique est bien moins solidaire des envahisseurs indo-européens que des populations méditerranéennes de l'Egée et il lui fait peu de place dans ses rapprochements. Mais ces travaux usaient néanmoins déjà de la méthode nouvelle qui consiste à donner au facteur sociologique ce qui était accordé autrefois au facteur naturaliste ou cosmologique. La théorie fondamentale est que les structures de la religion, dans ses rites comme dans ses mythes, sont en rapport étroit non avec des spéculations préphilosophiques sur le cosmos (ainsi le pensait le XIXe siècle), mais avec l'organisation et les besoins de la vie sociale. Prenons le fait le plus certain, celui qui sert de preuve la plus sûre de la communauté religieuse primitive des Indo-européens,

le nom de Jupiter, avec ses divers correspondants, Zeus, Dyauh, Tyr... Le XIXe siècle voyait essentiellement en lui le Lumineux, le Ciel personnifié; M. Dumézil, le Maître des dieux, le Souverain, prototype mythique de la fonction sociale de souveraineté.

Ce qui paraît avoir donné l'élan à sa recherche, ce fut surtout la réflexion sur un article de M. Vendryes (*Mémoires de la Société de linguistique* de 1918) sur « les correspondances de vocabulaire entre l'indo-européen et l'italo-celtique ». Aux deux extrémités du domaine aryen se retrouvaient « un assez grand nombre de mots qui se rapportent à la religion et notamment à la liturgie du culte... », de manière à permettre non seulement de fixer « un des éléments les plus anciens du vocabulaire italo-celtique », mais d'établir « l'existence de traditions religieuses communes aux langues de l'Inde et de l'Iran et aux deux langues occidentales ». Il ne s'agissait plus, notons-le, des noms des dieux, mais de mots relatifs à des notions « non seulement cultuelles, mais politico-religieuses, juridico-religieuses, éthico-religieuses » (G. Dumézil), de mots engagés dans la réalité sociale. De plus, là où les facteurs purement linguistiques, phonétique ou morphologie, apparaissent insuffisants à apporter la preuve assurée d'une correspondance — par exemple pour le rapprochement souvent tenté du latin *flamen* et du sanscrit *brahman* — l'analyse des structures sociales et des faits historiques liés à ces mots doit permettre à M. Dumézil de fortifier ses correspondances.

La première application importante de la nouvelle méthode fut celle qui concerna les faits relatifs à la « Souveraineté ». (*Ouranos-Varuna*, 1934; *Flamen-Brahman*, 1935; *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, 1940). Le couple des dieux védiques, Mitra-Varuna, nous fait connaître l'existence d'une conception antithétique de deux types de souveraineté, l'une magique, l'autre juridique. Varuna (« le lieur ») est « le souverain sous son aspect assaillant, sombre, inspiré, violent, terrible, guerrier »; Mitra (« le lien contractuel personnifié ») est « le souverain sous son aspect raisonnant clair, réglé, calme, bienveillant, sacerdotal ». Cette opposition, faisant système, se retrouve à Rome dans les deux premiers rois : Romulus, l'entreprenant, le *iuuenis* type, le guerrier; Numa, le roi malgré lui, l'homme plein de gravité, le prêtre...

Mais le point où s'opère la conjonction du religieux et du social dans les systèmes utilisés par les Indo-européens s'est défini pour M. Dumézil le jour où il commença de reconnaître dans les faits considérés par lui l'existence d'un schème appelé à jouer dans ses recherches un rôle de premier plan. Ces faits furent notamment les faits romains, dont le conservatisme souvent entrevu fut souligné par lui, mais autour de ces faits, bien d'autres, notamment dans le domaine oriental, les faits indiens et iraniens, dans le domaine occidental, les faits celtiques et germaniques. Le schème fut celui des « fonctions » sociales avec la tripartition qu'il découvrit en elles : on peut les « étiqueter sous les noms de Souveraineté, de Force et de Fécondité, la première assurant la direction aussi bien magique que juridique des choses, la seconde pourvoyant à la défense et à l'attaque, la troisième susceptible de spécifications nombreuses qui concernent aussi bien la reproduction des êtres que leur santé ou leur guérison et leur nourriture que leur enrichissement » (*Héritage indo-européen*, p. 65-66). Dans l'Inde classique cette division est celle même de la communauté en trois classes : prêtres-magiciens, guerriers, producteurs. Quand M. Dumézil formula pour la première fois dans *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941) ses vues sur la question, il semble bien qu'il donnait à la division en classes une valeur plus fondamentale et plus universelle que maintenant. Les objections qui lui furent présentées (notamment en ce qui concerne Rome par M. Piganiol) ont dû le conduire à assouplir et à nuancer sa pensée et à donner la prédominance à cette notion, plus vague, il faut l'avouer, de fonction. Le fondement sociologique de son système n'en est pas renforcé, en ce sens qu'on rentre un peu avec la notion de fonction dans un domaine de spéculations sur la société, plutôt que de réalités sociales existantes; or, il faut que la fonction s'incarne dans des institutions déterminées, sous peine de n'être qu'une vue de l'esprit dont la permanence et la transmission s'expliquent mal. A notre avis, il y a là ce qui demanderait à être consolidé ou précisé dans un système dont la belle clarté est d'autre part si séduisante. Ce qui est dit dans son dernier livre (*Rituels indo-européens à Rome*, 1954) sur le rôle qu'il conviendrait d'attribuer à l'« idéologie », conception et appréciation des grandes forces qui associent le monde et la société, montre bien que la difficulté est vue.

A Rome, la triade primitive, celle qui a précédé la triade capitoline (Jupiter, Junon, Minerve), la triade Jupiter, Mars, Quirinus, desservie par les trois flamines majeurs, figurant en tête de l'*ordo sacerdotum*, rassemble les dieux préposés aux trois fonctions. Pour Jupiter, il n'y avait pas difficulté à découvrir en lui le dieu de la souveraineté. Pour Mars, M. Dumézil a eu, à mon sens, entièrement raison de voir en lui essentiellement un dieu de la guerre; le dieu de l'agriculture, qu'il est parfois (ainsi dans Caton) dérive cette fonction de l'autre. Quirinus est la figure la plus

ambiguë : elle se dissimule dans l'insuffisance et les ombres d'une tradition lacunaire. où il a fallu bien de l'ingéniosité pour découvrir les traits d'un dieu de la fécondité et de la « troisième fonction ». Pour la triade dans son ensemble, on a objecté à M. Dumézil qu'elle n'est jamais isolée comme telle dans le culte. Mais, comme il s'agit d'une survivance, celle-ci a pu n'être pas aussi complète dans tous ses aspects.

L'autre grande manifestation à Rome de la division fonctionnelle est la tradition sur les trois tribus primitives. *Ramnes*, *Luceres*, *Tities* de la cité de Romulus. A l'explication « historicisante » qui voit en elles les composantes ethniques de cette cité (Latins, Étrusques. Sabins), M. Dumézil, en la considérant comme une interprétation des Romains eux-mêmes, fondée sur leur tendance à tout expliquer sur le plan de la succession historique, substitue une explication « fonctionnaliste »; il voit dans chacune de ces tribus l'agent de l'une des trois fonctions. Les indices lui sont fournis surtout par une page de Properce (IV, I, 9-32), c'est-à-dire par un auteur curieux d'antiquités certes, mais par un poète et un poète tardif.

Il ne saurait être question de rappeler ici dans tout leur détail les analyses de faits et de mythes romains, poursuivies par M. Dumézil avec un talent d'expression rare en ces matières. Mais il faut souligner l'importance d'une vue qu'il avait déjà conçue dans ses premiers livres peut-être trop dédaignés par lui. Les Romains n'ont pas de mythologie, dit-on couramment. Mais ils ont sur leurs origines toute une série de légendes, celles dont Tite-Live et Ovide sont pour nous les principaux illustrateurs. Or beaucoup d'entre elles sont en réalité d'anciens mythes transcrits sur le plan de l'histoire. Mises en rapport avec des notions ou des faits sociaux. elles en donnent l'explication qui ailleurs est fournie par des récits relatifs à des dieux ou des êtres surhumains.

C'est ainsi que la guerre des Sabines a, chez les anciens scandinaves, son parallèle dans la lutte qui oppose deux familles de dieux, les Ases et les Vanes. Dans les deux cas, l'accent est mis sur la conclusion du combat, conclusion qui fonde l'ordre actuel du monde ou de la société; mais d'autres termes de comparaison surgissent alors; dans la mythologie irlandaise, la guerre des Tuatha Dê Danann et des Fomôre, dans l'Inde la querelle d'Indra et des Açvin, etc. M. Dumézil a consacré un livre à étudier la légende fameuse qui oppose les Horaces et les Curiaces. Elle conserverait à Rome la trace d'un rituel d'initiation propre aux guerriers, dont en Irlande l'épopée nous offrirait un pendant avec les exploits de Cûchulainn qui combat lui aussi un triple adversaire dans la personne de trois frères. (La triplicité des Horaces serait secondaire par rapport à la triplicité des Curiaces, d'où le titre de l'ouvrage (*Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.)

Il est à peine besoin de dire combien l'application d'une telle méthode est délicate. Elle suppose que l'on peut maîtriser la science de domaines fort divers dans toute l'étendue du monde indo-européen, faire partout le départ entre les éléments primitifs et ceux qui s'y sont surajoutés de manière à masquer presque entièrement sous leur végétation parasite les traits considérés comme anciens et comme propres à être utilisés pour la comparaison. L'auteur peut s'attendre à être attaqué sur les divers champs de son enquête par les spécialistes prompts à suspecter en particulier les libertés d'une chronologie qui lui fait confronter des données aussi éloignées dans le temps qu'elles le sont dans l'espace. Néanmoins il ne manque pas non plus de points d'appui, ne serait-ce que la convergence des résultats pour des enquêtes multipliées, et on peut noter qu'il a suscité un peu partout non seulement la contradiction, mais aussi la sympathie et l'initiative de recherches nouvelles. De ce vaste effort, il est impossible qu'il ne reste pas quelque chose. Le principe même de l'enquête même paraît irréprochable, mais il est évident que la nature du terrain où elle se meut ne peut pas ne pas la condamner souvent à des hypothèses difficiles à vérifier.

Il me semble que le bénéfice principal, en ce qui concerne Rome, est de nous avoir dans les faits romains anciens fait sentir déjà cet esprit à la fois juridique et historique qui sera celui de l'âge classique. Les légendes s'attachent à illustrer les structures sociales et elles le font dans le cadre d'une pseudo-histoire élaborée pour la plus grande gloire de la cité. Les dieux ne doivent pas être considérés isolément; s'ils ne sont pas engagés dans les liens du mythe, ils soutiennent souvent des rapports du point de vue de la répartition des fonctions et il peut y avoir ainsi de véritables systèmes du divin, des structures qui correspondent, notons-le, au rôle relativement considérable à Rome de l'interprétation sacerdotale.

III. — L'INFLUENCE GRECQUE

Le principal bénéfice de la recherche archéologique en matière religieuse est sans doute de nous avoir fait toucher du doigt combien le milieu romain primitif ne peut être isolé du reste du monde italique et, dans ce milieu lui-même, combien, soit directement, soit au début surtout

par l'intermédiaire des Étrusques, s'est exercée l'influence grecque. Ce qui semble l'avoir dissimulé aux yeux des Romains eux-mêmes, c'est au ve ou au ive siècle l'affaiblissement des contacts. De là les illusions d'un Caton flétrissant l'emprunt massif fait de son temps à la statuaire grecque, à laquelle il opposait les vieilles images de terre cuite vénérées dans les sanctuaires : images aussi hellénisées, nous pouvons le voir maintenant par l'Apollon de Véies, que celles que Caton leur comparait.

De là inversement, dans la science récente, l'espèce de vraisemblance générale qui a pu s'attacher aux travaux de M. Frantz Altheim. (Notamment *Griechische Götter im alten Rom*, 1930; *Terra mater*, 1931; *Römische Religionsgeschichte*, 1931-1933.) Joignant à l'archéologie le témoignage de la linguistique, il a pu soutenir que l'hellénisation de la religion romaine avait commencé beaucoup plus tôt que ne la fixait la tradition ancienne, qui admet cependant déjà dès le ve siècle l'emprunt d'une figure purement grecque comme celle d'Apollon ou d'une triade d'origine hellénique sous des noms latins comme celle de Cérès, Liber, Libera. Si l'on en croit M. Altheim, même le vieux fond apparemment italien ou latin, même celui du plus vieux calendrier romain (vi^e siècle), celui que la tradition attribue à l'œuvre de Numa, perd sa substance propre pour se résorber tout entier en éléments venus de Grèce. Cérès n'a jamais été une autre que Déméter; Liber un autre que Dionysos. Sous le nom de Vulcanus, la seule réalité que nous puissions ressaisir est celle d'Héphaistos. Il semble qu'on ne puisse parler d'une religion italique primitive; il y a seulement à une certaine époque une religion italique commune, mais où sont déjà présents éléments grecs et éléments étrusques, éléments non point adventices et surajoutés, mais partie intégrante et constitutive du mélange.

M. Altheim va même jusqu'à penser que la venue en Italie de la religion grecque remonte jusqu'aux temps où cette religion elle-même avait encore certains caractères primitifs, n'avait pas encore subi la transformation qui est reflétée dans les poèmes homériques. Chez Homère, elle donne le pas aux Dieux de l'Olympe sur les vieilles divinités de la terre, sur les cultes comme ceux de Déméter ou de Dionysos. Or, en étudiant l'histoire de l'Italie, on constaterait que ce sont ces cultes chtoniens qui, de Grèce, seraient venus les premiers. La succession des temples à Posidonia (Paestum) et à Cumes le démontrerait; Zeus et Apollon n'y auraient reçu les leurs que bien après les dieux chtoniens.

C'est avec les Tarquins que les dieux d'Homère ont accès à Rome : Mercure, qui cache mal Hermès; Diane qui est Artémis et Minerve qui est Athéna. Selon M. Altheim, on sent dans cette introduction quelque chose de voulu et de systématique, la présence d'un plan et d'une idée directrice. Il n'y a pas du reste alors encore contact immédiat; mais emprunt sous des influences italiotes et étrusques. De la même manière, les plus anciens mots venus au latin de la langue grecque dénoteraient par leur forme un intermédiaire, selon les cas osque, sabellien ou étrusque.

Contre d'autres savants allemands (W. Hoffmann), M. Altheim défend naturellement la date du ve siècle donnée à la fondation des temples de la Triade de l'Aventin (493) ou d'Apollon (431). Puis se place dans le jeu des influences grecques un arrêt singulier, qui serait confirmé par l'histoire de l'art étrusque. (Je relève en passant qu'une telle coupure est admise aussi par M. Piganiol, mais avec des limites chronologiques quelque peu différentes). Les grands siècles de l'art grec classique, les ve et ive siècles semblent n'avoir pas marqué de manière appréciable l'art étrusque, où l'on passera brusquement de l'archaïsme ionien aux influences hellénistiques. De même il n'est plus question à Rome de cultes grecs introduits avant la fin du ive et le début du iiie siècles. Cette coupure aurait sa cause dans les progrès des Gaulois; après avoir conquis les régions étrusques situées au nord du Pô; ils firent sentir leurs menaces jusqu'à Rome prise et incendiée en 391.

En soulignant l'influence grecque, M. Altheim n'a pas entendu méconnaître la personnalité du peuple romain. Sa recherche ne repose pas seulement sur des analyses d'emprunts, poursuivies de façon souvent, il faut le dire, téméraire, en combinant de fragiles indices, mais sur un effort d'interprétation psychologique. Avec lui, il ne s'agit pas pour les Romains d'accepter du dehors des dieux et des idées qui resteraient des étrangers à l'esprit et au cœur de ceux qui les accueillirent. Non, et — ici je cite ses propres termes — « l'élément grec, en apparence étranger, a la force d'éveiller chez le peuple où il est reçu les forces nationales qui sommeillaient et de les libérer, pour la création d'une culture qui se forme par la pénétration réciproque de ce qui est original et de ce qui est emprunté. » Rien n'est plus sympathique qu'un tel état d'esprit, encore que dans l'application qu'on peut en faire, on se doute que les choses ne vont pas sans difficulté. Il y a lieu de prendre garde au verbalisme qui parfois se dissimule mal sous les formules d'apparence plus ou moins métaphysique. On ne signalerait pas ce danger s'il n'était un de ceux qui menacent le plus un peu partout nos contemporains.

Les conclusions de M. Altheim, qui concernent un grand nombre de divinités romaines, ne

peuvent être ici analysées en détail. On notera qu'en France même elles ont été examinées en ce qui concerne Diane dans les *Recherches sur l'histoire, la religion* et *la civilisation de Capoue préromaine* de M. Jacques Heurgon (Paris. 1942) et dans le *Liber pater* de M. Adrien Brühl (Paris. 1953). Ni l'un ni l'autre de ces savants n'y ont souscrit entièrement. On acceptera volontiers de confirmer, avec M. Altheim, la tradition concernant l'influence grecque au ve siècle. Dans un livre qui va bientôt paraître sur les origines du culte d'Apollon, M. Jean Gagé ne la met pas davantage en cause. Naturellement c'est la partie la plus originale de la théorie, celle qui concerne le vi^e siècle, qui reste la plus sujette à caution. Il ne s'agit pas de contester l'influence grecque diffuse qui a pu et dû alors s'exercer. Mais l'a-t-elle fait en introduisant des dieux tout constitués, auxquels l'Italie ou Rome ne faisaient que donner des noms? C'est l'existence même de ces noms qui doit en faire douter et qui reste l'élément le plus irréductible à la thèse soutenue. Déméter a bien pu donner à Cérès ses attributs, et ses mythes; les formes plastiques de l'esprit grec, en s'imposant, bouleversent toujours et partout les réalités qui préexistent. Douter de cette préexistence n'est cependant pas aussi légitime qu'on le croirait à cause de l'illusion ainsi créée.

De toutes façons, il faut reconnaître un rôle important aux voisins italiens des Latins, étrusques ou peuples italiotes. M. Altheim ne le leur conteste pas, au moins à titre d'intermédiaire. Aux débuts, il reconnaît un rôle important au milieu illyrien, rejoignant ainsi dans quelque mesure une des conclusions de M. Piganiol données autrefois dans son *Essai sur les origines de Rome* (Paris, 1916). On se rend de mieux en mieux compte que la période des origines ne nous permet d'atteindre aucun élément véritablement simple avec lequel on pourrait opérer des reconstructions claires et définitives. Mais il est plus facile de constater en gros le brassage des populations et le jeu des influences que d'en préciser les manifestations.

Cette complexité du donné interdit de refuser le secours d'aucune méthode. Il faut savoir gré à ceux qui posant un principe en suivent ensuite patiemment et énergiquement les conséquences. Il est légitime aussi bien de recueillir les éléments primitifs ou plutôt inférieurs de la vieille religion en les éclairant par les parallèles de l'ethnographie que de poursuivre les structures héritées des Indo-européens ou de suivre à la trace la venue des dieux grecs. On évitera donc, de chaque méthode, le système auquel elle risque de conduire, en gardant le bénéfice des analyses qu'elle permet. La synthèse, dans la mesure où elle est déjà possible, ne peut être qu'à l'image de la vie religieuse avec sa souplesse et sa richesse. Une série de monographies récentes en France même, poursuivant l'heureuse tradition inaugurée par les *Origines de l'Hercule romain* de M. Jean Bayet (Paris, 1926) nous permettra peut-être de revenir sur ce sujet, avec le *Liber pater* de M. Brühl, la *Vénus* de M. Robert Schilling, et l'*Apollon* de M. Jean Gagé.

PIERRE BOYANCÉ.

Conversion et conversations augustiniennes

L'interprétation des *Confessions* de saint Augustin n'a cessé de susciter depuis plus d'un demi-siècle des recherches et des commentaires en grand nombre.

Ce texte nous présente en effet l'évolution religieuse de l'auteur depuis son enfance jusqu'à son adhésion définitive au christianisme, en passant par un certain nombre d'étapes : adhésion temporaire au manichéisme, crise de scepticisme, attention prêtée à la doctrine catholique à la suite de l'audition des sermons d'Ambroise de Milan, enthousiasme philosophique après la lecture des livres néo-platoniciens puis à nouveau les incertitudes dont l'en sortira un appel décisif entendu un jour dans son jardin de Milan et qui le conduira finalement à demander le baptême. Si nous l'en croyons, ces démarches se sont accomplies dans un climat psychologique fait d'hésitation, d'angoisse, de passion, qui en rend la lecture attachante et en fait tout le prix. Le point délicat est que cette auto-biographie ne fut rédigée qu'une dizaine d'années après les événements, vers l'année 396.

D'autre part, nous possédons d'Augustin un certain nombre de *Dialogues: Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, écrits dans sa propriété de Cassiciacum en 386-387, c'est-à-dire à l'époque où se décida finalement sa conversion, puisqu'il finit par se faire baptiser le jour de Pâques de l'année 387. Or le climat évoqué par les *Dialogues* est très différent de celui des *Confessions*. Augustin nous rapporte les conversations qu'il eût alors avec ses amis sur des sujets de métaphysiques : problèmes de la vérité, du bonheur, de la providence, du mal. Ces entretiens font allusion en passant à l'un ou l'autre des épisodes rappelés tantôt mais sans y mettre l'accent passionné, dramatique qui est celui des livres VII, VIII et IX des *Confessions*. Surtout, alors qu'Augustin est sur le point de se faire baptiser ou même vient de l'être, les *Dialogues* nous révèlent une pensée profondément influencée par la philosophie néo-platonicienne, sans que rien ne nous manifeste quoi que ce soit de la pensée et de l'état d'âme du nouveau converti, ce qui est pour le moins étrange quand on le compare au comportement général des néophytes.

Le rapprochement de ces différents textes ne pouvait donc manquer de soulever un problème. Augustin nous donne de sa conversion deux récits qui concordent bien sur la succession des diverses étapes mais sont en contradiction au moins apparente sur tout le reste. Comment expliquer une telle opposition? A quoi tient le changement complet des perspectives à dix ans d'intervalle? Telles furent les questions que posèrent presque simultanément, au début du siècle, A. Harnack et G. Boissier.

I

Ils n'apportaient pas de solutions. Une première réponse, tendant à donner davantage de crédit aux *Dialogues* s'échafauda avec la thèse de Gourdon (1) puis avec celle, bien plus connue et plus documentée, de P. Alfaric (2). Selon ces auteurs, le récit des *Confessions* est tendancieux. Moralement comme intellectuellement c'est au néo-platonisme que s'est converti l'Augustin de l'année 387 plutôt qu'à l'évangile. L'évêque d'Hippone, pour des raisons faciles à deviner, a modifié volontairement les perspectives et a rejeté cette phase néo-platonicienne de sa conversion dont témoignent cependant les *Dialogues*.

Le P. Boyer, SJ, professeur à l'Université Grégorienne a défendu la thèse opposée (3). Selon lui, Augustin avait retrouvé la foi de Monique avant de lire Plotin. Certes, cette foi était encore mal informée sur bien des points; mais elle était acquise dès lors qu'Augustin, pour résoudre ses difficultés exégétiques, reconnaissait la nécessité de donner son assentiment à l'autorité divine et à celle de l'Église catholique.

L'interprétation des textes se rapportant à la conversion d'Augustin se ramenait donc à un dilemne. Ou l'Augustin des *Dialogues*, quoique sur le point de se faire baptiser, est bien plus un philosophe néo-platonicien qu'un chrétien et les *Confessions* apparaissent alors comme dépourvues

---

(1) L. Gourdon. *Essais sur les Confessions de saint Augustin.* Cahors, 1900.
(2) P. Alfaric. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* Thèse, Paris, 1910.
(3) Ch. Boyer. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.* Thèse, Paris, 1920. 2e édition, Rome, 1953.

d'objectivité, ou inversement, l'autobiographie est à prendre au sérieux et Augustin avait retrouvé la foi quand il prit contact avec le néo-platonisme. Si cette conviction chrétienne n'apparaît pas davantage dans les *Dialogues*, cela tient à la nature du sujet traité mais n'exclut pas la foi très réelle du néophyte de Milan. Telles étaient les positions reprises régulièrement depuis vingt-cinq ans sans qu'on fit beaucoup de progrès.

Or en 1950, M. Courcelle, dans le cadre de ses travaux plus vastes sur la diffusion des lettres grecques en Occident et plus spécialement du néo-platonisme, a publié un ouvrage important : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (1). Il a renouvelé le problème et élargi le débat. Renonçant en partie aux méthodes d'histoire doctrinale jugées peu objectives, l'auteur s'est attaché à établir en philologue une exégèse minutieuse non seulement des *Confessions*, mais encore de tous les textes de caractère auto-biographique disséminés dans l'œuvre entière d'Augustin et se rapportant à cette période de sa vie. Ceci l'a amené à abandonner les perspectives traditionnelles pour en imposer d'autres très différentes et plus justifiées. Il a proposé en outre des interprétations nouvelles sur des points où cependant l'accord s'était fait plus facilement, notamment l'épisode du jardin de Milan marqué par l'appel mystérieux : « Tolle, lege. » et la scène de l'extase d'Ostie, avant la mort de Monique.

Ces vues originales ont provoqué un certain nombre de réactions plus ou moins favorables (2). Au congrès international augustinien tenu à Paris en septembre 1954, elles ont fait l'objet de discussions passionnées portant moins sur le fond que sur les méthodes utilisées (3). Il a paru intéressant de faire le point et de préciser ce qui est désormais acquis et ce qui paraît encore susceptible de provoquer des recherches ultérieures. Ainsi sera établi l'état actuel d'une question assez particulière sans doute, mais dont les incidences sur l'histoire de la littérature latine chrétienne, sur l'histoire de la philosophie et des religions ne sont pas à négliger.

II

Le premier chapitre des *Recherches* est consacré à l'examen du texte des *Confessions*, au plan suivi par l'auteur, aux modes d'utilisation des souvenirs. Si Augustin est incontestablement guidé par des fins théologiques, il n'en a pas moins exposé le récit des événements avec un grand souci d'objectivité. On constate des omissions, des silences compréhensibles encore à l'époque où il écrivait, mais on ne peut dire pour autant qu'il y ait eu de sa part des interprétations tendancieuses. Il s'efforce à l'exactitude historique, en se reprenant même lorsque des expressions représentant sa pensée actuelle et non sa pensée d'autrefois lui ont échappé. « Nous avons bien affaire à une œuvre historique de valeur et pas seulement au développement d'une thèse théologique » (4). Il n'y a donc pas à prendre parti pour les *Dialogues* contre les *Confessions*. Au contraire, il faut les utiliser en les contrôlant mutuellement. On constate d'ailleurs qu'à des années de distance, Augustin décrivant le même événement reprend souvent les mêmes expressions caractéristiques (5), ce qui invite à multiplier les parallèles textuels, technique dont M. Courcelle use trèr fréquemment. Elle sera à l'origine de ses découvertes les plus importantes comme aussi de ses interprétations les plus hardies. On ne doit pas s'étonner si par la suite ce bulletin y fait de fréquentes allusions.

Après une enfance normale, quoi qu'il en dise, et une jeunesse passablement orageuse, Augustin est converti à la sagesse par la lecture de *L'Hortensius* de Cicéron. Puis il rencontre la doctrine et la secte manichéennes à laquelle il donne même, un temps, une adhésion effective. Il y a été

---

(1) P. Courcelle. *Recherches sur les Confessions de satni Augustin*. Paris, De Boccard, 1950.

(2) La bibliographie du sujet était déjà énorme. Elle comporte vingt pages dans le volume précédent. Pour la liste des comptes rendus et des études publiées depuis, on se reportera à l'*Année philologique* ou au bulletin des études augustinienes publié régulièrement dans l'*Année théologique*.

(3) Les communications en ont été publiées dans *Augustinus magister*. Congrès international augustinien, 2 vol., Paris, 1954. Un troisième volume contenant les actes et le détail des discussions est sous presse.

(4) P. Courcelle, op. cit. p. 37-40.

(5) A propos de la lecture des épîtres de saint Paul, Augustin note dans le *Contra Academicos : « Itaque titubans, properans, haesitans, arripio apostolum Paulum... perlegi totum intentissime atque cautissime.*

Dans les *Confessions*, VII, 21, 27 : « *Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui... apostolum Paulum.* »

Dans les *Confessions*, VIII, 12, 29 : « *Itaque concitus redii in eum locum ubi sedebat Alypius; ibi enim ueram codicem apostoli... Arripui legi, aperui et legi in silentio capitulum.*

poussé par les exigences rationalistes de son esprit qui pense pouvoir rendre compte de tout. Or précisément les manichéens prétendent apporter la science là où les catholiques se contentent de la foi.

En partie grâce à eux, Augustin obtient une chaire de rhétorique à Milan. Les premières rencontres avec l'évêque Ambroise sont courtoises sans plus. Bientôt cependant il assiste à ses sermons, par souci purement professionnel, pour vérifier le talent d'un collègue. La doctrine finit aussi par retenir son attention. Elle lui apporte en effet la révélation d'une méthode intéressante d'exégèse. On sait que dès la première prise de contact avec le texte sacré, Augustin avait été victime d'une double déception. Le rhéteur s'offensait de l'âpreté et de l'incorrection du style. Le philosophe soulevait des objections auxquelles les manichéens avaient prétendu répondre. Or Ambroise utilise une méthode qui échappe aux difficultés de l'exégèse littérale et aux subtilités manichéennes trop peu respectueuses du texte. Il allégorise volontiers et répète le mot de saint Paul : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie ». Augustin voit ainsi tomber ses difficultés concernant la concordance des généalogies du Christ. Il est amené à considérer le problème de la spiritualité de Dieu et de l'âme auquel sa pensée ne s'était pas encore spécialement attardée.

Outre ces problèmes d'exégèse, Augustin en avait rencontré un certain nombre d'autres, d'ordre plus philosophique, pour lesquels il attendait également qu'une réponse lui fut donnée. Au premier plan figure la question de l'origine du mal. Nous connaissons la réponse manichéenne, le dualisme. Ici encore les sermons d'Ambroise vont lui révéler une autre voie, chrétienne certes dans son orientation profonde, mais fortement teintée de néo-platonisme dans son expression.

Les parallèles établis par M. Courcelle (1) entre les sermons qui forment le *De Isaac* de saint Ambroise et les traités de Plotin sur l'origine des maux et sur le Beau sont incontestables. Considérons, au milieu d'un vaste contexte, la définition qu'ils donnent l'un et l'autre du Bien dont le mal n'est qu'une absence. Ils emploient tous deux les mêmes termes.

Plotin.	Ambroise.
Discerner la nature du Bien est nécessaire à qui veut apprendre à connaître le Mal.	Le manque de bien est la racine de la malice et c'est par la définition du Bien qu'on apprend ce qu'est le mal.
Le Bien échappant à tout besoin se suffit à lui-même, est la mesure et la limite de toute chose. De lui viennent l'Intelligence et l'Etre et l'âme et la vie et l'activité intellectuelle qu'il donne aux choses.	Le Bien échappe à tout besoin, suffit à lui-même, donne à toute chose la mesure. A lui tous les êtres sont suspendus. Telle est la nature du Bien qu'emplit l'Intelligence.

Il en est ainsi durant de longs passages. Sans nul doute possible, Ambroise suit le fil de la pensée de Plotin, se contentant de bouleverser un peu l'ordre des paragraphes tel qu'on le lit dans les *Ennéades*, ajoutant des citations bibliques ou retranchant certains passages par trop inassimilables à la pensée chrétienne, ceux relatifs, par exemple, aux tuniques revêtues par l'âme lors de sa descente dans le corps, ou la montée vers les sanctuaires en vue de l'initiation; mais ceux qui expriment l'ascension de l'âme progressant par degrés vers le Bien dont tout dépend sont fidèlement conservés. Il en est de même pour la vision de ce Bien suprême avec seulement quelques omissions lorsqu'il y a allusion trop nette à des faits mythiques ou excès dans le sens d'une affirmation de la divinisation de l'âme. Comparons encore :

Plotin.	Ambroise.
Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Notre patrie est le lieu d'où nous venons et notre Père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir car nos pas, où que ce soit, nous portent d'une terre à une autre. Il ne faut pas non plus préparer un attelage ou un autre navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre et réveiller cette faculté que tout le monde possède mais dont peu font usage. Que voit donc cet œil intérieur?	Enfuyons-nous donc dans notre vraie patrie. Notre patrie et notre Père qui nous a créés sont là-bas, où se trouve Jérusalem qui est la mère de toutes les cités (Gal. IV, 26). Mais qu'est-ce que cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds corporels qu'il faut l'accomplir. Car nos pas où qu'ils courent nous portent d'une terre à une autre. Ne fuyons pas non plus sur des navires, des chars ou des chevaux qui s'empêtrent et qui tombent (Ps. XX, 9-8), mais fuyons par l'âme avec nos yeux ou nos pieds intérieurs.

(1) *Id. ibid.*, p. 110-140.

Les Mauristes dataient ces sermons des années 386-388, époque du séjour d'Augustin à Milan, mais personne jusqu'ici n'avait songé à mettre en parallèle ces deux séries de faits. Encore faut-il prouver que notre rhéteur les ait entendus effectivement. Plusieurs indices permettent d'être affirmatifs sur ce point. Certains passages des *Dialogues* et des *Confessions* reprennent des thèmes néo-platoniciens à travers l'adaptation d'Ambroise. Le fait le plus significatif à cet égard est la manière dont tous deux utilisent le discours aux Athéniens où saint Paul cite l'hémistiche du poète Aratos « de sa race nous sommes ». Ambroise, dans un contexte platonicien, attribue à Aratos toute la phrase : « Il n'est pas loin de chacun de nous; en lui nous avons la vie, l'être et le mouvement car nous sommes de sa race comme l'Apôtre a établi que les Gentils le laissaient entendre. » Or, Augustin reprend au moins sept fois cette interprétation dont on lui faisait reproche autrefois comme d'une bévue mais dont nous connaissons maintenant l'origine.

M. Courcelle put donc légitimement conclure : « Plusieurs sermons d'Ambroise ont révélé à Augustin, spécialement entre avril et juin 386, l'existence d'une philosophie opposée au manichéisme et conciliable avec le christianisme. On voit combien il est arbitraire et artificiel de découper sa conversion milanaise en phases chronologiques ou logiques : influence philosophique exercée par des laïcs, influence religieuse exercée par Ambroise. Par ses sermons *De Isaac* et *De bono mortis*, Ambroise l'initiait en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes. »

Cette formation néo-platonicienne s'accentuera encore lorsque le philosophe milanais Manlius Theodorus lui prêtera quelques traités des *Ennéades* et lorsque le prêtre Simplicien, catéchiste d'Ambroise et son successeur sur le siège de Milan, l'aidera à confronter la philosophie des Intelligibles et le prologue de saint Jean. Il ne faut donc plus opposer Christianisme et néo-platonisme. Ces doctrines sont intimement liées pour les têtes pensantes de l'église de Milan. Leur formule de synthèse est celle à laquelle Augustin a donné son adhésion.

Basée sur une argumentation serrée et inattaquable surgie du rapprochement des textes, cette conclusion a suscité l'adhésion unanime de la critique et il ne semble pas qu'elle puisse être un jour remise en question.

Est-ce à dire que toute la lumière soit faite et que le problème de la conversion soit ainsi résolu?

A l'occasion du XVIe centenaire de la naissance d'Augustin, le P. Boyer a réédité sa thèse de 1920 et tout en tenant compte des découvertes exposées ci-dessus, ne change pas sa position essentielle selon laquelle Augustin, adoptant la méthode exégétique d'Ambroise, admettait du même coup l'argumentation d'autorité qui la sous-tendait et se soumettait à cette même autorité. Sans posséder une connaissance approfondie du dogme catholique, il faisait confiance à l'Église, ce qui est une attitude de foi. Les conclusions de M. Courcelle apportent des éclaircissements sur la teneur de la doctrine prêchée par Ambroise.

Le P. Boyer pense qu'elles ne sont pas de nature à modifier son point de vue qui porte sur l'assentiment donné au message, et non sur le message lui-même.

Ce maintien d'une position ancienne, même si elle n'est pas totalement justifiée, aura au moins l'avantage de faire prendre conscience des distinctions nécessaires. On parlait jusqu'alors de conversion morale succédant à une conversion intellectuelle. Celle-ci était reconnue comme acquise à une date plus ou moins tardive selon qu'on la faisait précéder ou non de l'adhésion au néo-platonisme. Cette vue est périmée puisque les deux doctrines étaient en réalité étroitement intégrées. Mais il n'en reste pas moins qu'on peut se demander quand Augustin a donné à cette doctrine chrétienne structurée par des thèmes néo-platoniciens le genre d'assentiment qui s'appelle la foi. Telle est la direction dans laquelle les recherches s'engagent désormais. Déjà on a contesté l'interprétation que donne le P. Boyer de certains textes qui n'impliquent pas cette adhésion à l'Église catholique (1). Longtemps encore Augustin conserva son attitude d'intellectuel individualiste, peu sensible à la nécessité pour le chrétien de s'agréger à l'Église, dispensatrice de la doctrine et de la vie. A ce propos on pourrait souhaiter que soit entreprise une étude plus détaillée des tendances rationalistes de l'esprit d'Augustin. Elles l'ont fait adhérer au manichéisme, puis à la doctrine chrétienne, mais seulement en tant qu'elle apportait une réponse satisfaisante à

(1) P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des libri Platonicorum par saint Augustin*, Augustiniana, t. IV, p. 225-239.

certaines questions délicates, puis au néo-platonisme (1). La prise de contact avec ce système déclenchera encore une excitation intellectuelle intense comparable à un incendie, comme il le dit lui-même. Seules les tentatives d'extase qui suivront cet engoûment amèneront un aveu d'impuissance et la reconnaissance de la nécessité de l'humilité. Alors seulement Augustin, au point de vue psychologique, sera dans l'état de réceptivité nécessaire à l'acte de foi.

En résumé, il est désormais certain qu'Augustin a connu la doctrine chrétienne avant la lecture des *Ennéades*, mais il ne paraît avoir adhéré définitivement que quelques mois plus tard, lorsqu'il s'est convaincu de la nécessité de passer par la personne du Christ médiateur pour atteindre à la contemplation à laquelle il venait de s'efforcer à la suite de Plotin, mais sans succès.

III

La conversion morale d'Augustin, son renoncement aux valeurs qu'il avait appréciées jusqu'alors : honneurs, vie conjugale plus ou moins régulière, etc., lui furent facilités par la considération d'un certain nombre d'exemples qu'il pouvait avoir sous les yeux ou qui lui furent rapportés. Ainsi, à Rome, des manichéens avaient fondé un monastère dont l'existence fut éphémère et se termina par un scandale. Plotin et ses amis avaient médité de fonder une Platonopolis, reflet des descriptions de la *République*. Plus près de lui, Manlius Théodorus avait préféré à la carrière des honneurs une retraite philosophique. Il apprit encore que les chrétiens avaient des communautés semblables en Orient et, d'institution plus récente, en Occident, à Trêves, et même aux portes de Milan. Un jour, au cours d'une visite, son ami Pontitianus lui parle de tout cela et raconte la conversion subite de deux jeunes hommes, chargés de mission, en stage auprès de l'empereur, à Trêves précisément. Partis se promener dans les environs, ils rencontrèrent un ermitage délabré où vivaient quelques ascètes. Aux visiteurs qui s'informaient, on montra la vie de saint Antoine écrite par Athanase d'Alexandrie qui fut un temps déporté à Trêves. Cette lecture les bouleversa à tel point qu'abandonnant sur le champ leur charge et leurs biens, ils s'installèrent eux aussi dans cet ermitage. Augustin, au moment où Pontitianus l'entretient de cette conversion, est décidé depuis quelque temps à vivre en chrétien mais il ne se résout pas à faire les premières démarches effectives en ce sens. Ce récit a pour effet de l'émouvoir profondément. Son ami parti, il se retire dans son jardin avec Alypius. C'est alors que commence un long débat intérieur qui s'exprime dans les *Confessions* par une prosopopée où apparaissent successivement Vanité, symbole du passé, et Continence, entourée d'un cortège de garçons et de filles : « *Quod isti... quod istae...* » De plus en plus angoissé, il s'éloigne, seul cette fois, et va s'étendre sous un figuier. Bientôt se fait entendre une voix : « *quasi pueri an puellae, nescio. Tolle, lege ; Tolle, lege* ». Se souvenant alors d'Antoine converti par un avertissement de ce genre, il ouvre les épîtres de saint Paul, tombe sur le texte où l'Apôtre condamne précisément l'ivresse, l'impureté, l'orgueil et exhorte à revêtir le Christ. Dès lors, lui aussi comme les jeunes gens de Trêves, il est acquis désormais à la nécessité de la conversion de ses mœurs et s'y résout enfin. Effectivement, il démissionne aux vacances qui sont toutes proches, puis, de retour à Milan au début de l'année suivante, s'inscrit parmi les *competentes* et reçoit le baptême à Pâques, en l'année 387.

Telle est, en résumé, cette scène du jardin et le contexte dans lequel elle vient s'enchasser. Elle aussi avait suscité bien des recherches mais on s'accordait généralement à lui garder un caractère réaliste en réduisant la part de fiction littéraire qui pouvait s'y discerner. L'interprétation récente de M. Courcelle penche en faveur du symbolisme et ses arguments ne sont pas sans valeur mais ont prêté à contestations.

Utilisant de préférence les méthodes d'analyse philologique, M. Courcelle est rendu très sensible aux formes d'expression littéraire par lesquelles Augustin a exprimé ses sentiments après avoir appris la conversion des officiers de Trêves. Dans ses perspectives, le long débat où, successivement, se font entendre des voix divergentes : « Mes anciennes amies qui me tiraient doucement par mon vêtement de chair et murmuraient tout bas : « Est-ce que tu nous renvoies?... » et la voix de Continence et de ses enfants, puis les réflexions alternées d'Augustin se parlant à lui-même, tout cela apparaît comme un dialogue savamment construit où ne manque aucun des éléments traditionnels et surtout pas la prosopopée, où les réminiscences des classiques ne sont

(1) A ce propos, il faut noter qu'on discute encore pour savoir si Augustin a connu le néo-platonisme dans les œuvres de Plotin ou dans celles de Porphyre. Ce problème ne relève pas tant de l'interprétation des Confessions que de l'histoire de la diffusion du néo-platonisme qui est toujours mieux connu. Cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934. Courcelle prépare le second diptyque de sa thèse, *Les lettres grecques en Occident de Plotin à saint Ambroise*. W. Theiler, Gnomon, t. xxxv, 1953, penche en faveur de Porphyre, dans la ligne de son ouvrage *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933. Pour un état détaillé de la question, on se reportera au rapport signalé ci-dessous p. 114, n° 4.

pas rares et l'inspiration plotinienne sous-jacente. Le thème fondamental, cette situation d'Augustin à la croisée des chemins entre Vanité et Continence ressemble étrangement à l'apologue de Prodicos, Hercule gagnant un carrefour solitaire où il hésite, lui aussi, entre l'appel de la volupté et celui de la vertu. Augustin nous précise, en outre, qu'il s'était alors éloigné d'Alypius et s'était étendu sous un figuier : « *Ego sub quadam fici arbore stravi me, nescio quomodo...* » Il ne faudrait pas s'en étonner autrement si Augustin n'avait écrit « *sub fici arbore* » et non « *sub ficu* ». N'y a-t-il pas une allusion à l'épisode évangélique de la vocation de Nathanaël rapporté par saint Jean : « *Antequam Philippus te vocaret, cum esses* SUB ARBORE FICI *vidi te* ». C'est cette formule que reprend Augustin. Est-ce une réminiscence de l'évêque qui s'est tellement nourri de l'Écriture au point d'en farcir presque automatiquement sa prose ou est-ce une citation volontaire qui témoignerait de la construction littéraire de ce passage? Que dire alors du *Tolle lege?* Cette parole dite par un enfant ne serait-elle qu'un élément du dialogue intérieur puisqu'il ne peut nous préciser s'il s'agissait d'une voix de garçon ou de fille ni se souvenir de ce à quoi pouvait correspondre matériellement cet appel : jeu, réprimande... Ne serait-ce pas l'un des enfants qui entouraient Continence? Et d'où vient-elle? De la *vicina domo* comme le portent la plupart des manuscrits ou de la *divina domo* comme l'a écrit le copiste d'un des plus vénérables témoins, le *Sessorianus* du VIe siècle?

Et pourquoi toute cette scène ne serait-elle pas finalement un doublet de celle de Trêves rapportée par Pontitianus. Deux amis dans un lieu retiré; un moment d'exaltation; un texte sur lequel on jette les yeux et qui fournit à la fois la solution et l'apaisement. Augustin nous dit d'ailleurs formellement : « Je venais d'apprendre qu'Antoine survenant un jour pendant la lecture de l'évangile avait saisi, comme un avertissement qui lui était adressé, ces paroles : va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; viens et suis-moi; et qu'un tel oracle l'a converti à Vous. » Ici aussi Augustin est résolu à la conversion des mœurs et, au même instant, Alypius le compagnon du jardin s'y détermine également, ce qui fait la joie de Monique.

Il conviendrait donc de faire une part à la fiction littéraire et au symbolisme, ce qui n'exclut pas une lutte intérieure suivie d'un appel divin très réels, facteurs d'une crise qui a abouti à la démission et au baptême.

Une thèse aussi neuve et aussi hardie a été acceptée avec beaucoup plus de réticences que la précédente. Certains (1) se sont effrayés de voir les conséquences qu'une telle interprétation, amenuisant à ce point la teneur du débat au profit de la simple expression littéraire, pouvait amener pour la compréhension et l'utilisation des *Confessions* dont l'objectivité était ainsi mise en question sur un point important. D'autres (2), se plaçant sur le terrain de l'argumentation philologique ont fait remarquer la fragilité de certains arguments : quasi unanimité des manuscrits pour la lecture *vicina* plus conforme à l'usage du latin des chrétiens que *divina* pour *Dei ;* formules explicables autrement que par des réminiscences littéraires, réflexes notés par Augustin lui-même et qui empêchent d'admettre un symbolisme absolu. Que les voix aient été réelles ou non, il lui a semblé les entendre et c'est cela qui l'a amené à ouvrir les épîtres de saint Paul. Et enfin, pour comprendre un texte de ce genre, il faudrait être aussi sensible que les Anciens à ce mélange constant du symbolisme, de l'allégorie à propos d'événements naturels ou surnaturels, et dès lors il nous est difficile de juger et de prétendre résoudre objectivement les problèmes posés en des matières si délicates.

M. Courcelle (3) a répondu à ces critiques en abandonnant de fait certains arguments plus faibles, mais il maintient substantiellement son interprétation, en portant plus spécialement son attention sur l'usage que fait Augustin de l'image des « voix ». Elles interviennent souvent à propos d'un certain nombre d'événements. Nous avons ainsi affaire à un élément constant de son symbolisme.

De toutes façons, un gros point d'interrogation a été posé qui ne peut que susciter des recherches nouvelles et éclairer des points importants de notre connaissance de l'âme antique.

---

(1) C'est le cas du P. CAYR, AA : *La conversion de saint Augustin* et *Pour le réalisme du Tolle, lege.* Année théologique, 1951, p. 244-252 et 261-271. Cf. aussi H.I. MARROU, C-r des Recherches, *Revue des études latines*, t. XXIX, 1951, p. 400-407.

(2) J.O'MEARA. *Arripui, aperui et legi,* Augustinus magister, t. I, p. 59-65. Ch. MOHRMANN, C.r. des Recherches, Vigiliae Christianae, t. V, 1951, p. 216-231.

(3) P. COURCELLE. *Les voix dans les Confessions de saint Augustin*, Hermès, t. LXXX, 1952, p. 31-46.

Id., L'oracle d'Appis et l'oracle du jardin de Milan, Revue de l'Histoire des Religions, t. CXXXIX, 1951, p. 214-251.

IV

Le jour de Pâques 387. Augustin reçoit donc le baptême. Au cours de l'été suivant, il veut regagner l'Afrique avec sa mère et ses amis. A Ostie, Monique tombe malade et ne tardera pas à mourir. Le dernier entretien de la mère et du fils, immortalisé par le tableau d'Ary Schaeffer, est de nature telle qu'il aboutit à une extase. Etait-elle d'ordre intellectuel ou mystique? C'était la question qu'on essayait de résoudre jusqu'alors. Le débat se circonscrit actuellement au plan littéraire. Le P. Henry, S.J. (1), a montré, en effet, que la trame du récit d'Augustin était constituée par des traités néo-platoniciens. M. Courcelle dans ses *Lettres grecques en Occident*, puis dans ses *Recherches* et enfin son disciple, l'abbé Pépin (2) ont encore renchéri en ce sens.

Les problèmes de ce genre sont monnaie courante. Il n'est pas d'auteur depuis Homère jusqu'à nos plus récents dont l'œuvre n'ait été passée au crible d'une critique serrée, acharnée à lui découvrir des sources d'inspiration. On peut avoir beaucoup d'admiration pour la finesse et la patience exigées par de telles recherches et estimer aussi que la découverte des sources ne nuit en rien aux qualités de l'inspiration qui les a mises en œuvre.

Dans le cas présent, une telle analyse a suscité des réserves et des méfiances pour plusieurs raisons. D'abord, le résultat même de l'opération. Si on en croit les rapprochements effectués à grand renfort de patiente érudition, on obtient pour un texte qui comporte à peine cinquante lignes dans l'édition Labriolle un total de 14 références ou allusions scripturaires et 21 références ou allusions plotiniennes. Trop d'abondance nuit. Augustin ne nous aurait-il donc donné qu'un puzzle et non l'expression de sa pensée religieuse? M. Mandouze (3) dont les articles en matière de mystique augustinienne font autorité, en attendant une thèse en cours de publication, s'est élevé vigoureusement contre l'abus de la méthode et les conclusions qu'on voudrait en tirer. « Cette énormité pour le moins inquiétante conduit forcément au dilemme suivant : ou il faut se résoudre à ne voir dans l'extase d'Ostie qu'un laborieux centon dont la perfection littéraire, on pourrait presque dire l'astuce verbale, réduit à néant l'authenticité spirituelle ou c'est que la plupart de ces rapprochements ne constituent pas à proprement parler les sources de cette scène inoubliable. A la rigueur, ils peuvent donner aux indiscrets l'impression de pénétrer dans les palais de la mémoire augustinienne que les psychologues appellent communément subconscient. Mais quel postulat mécaniste permettra jamais de réduire l'explication d'une œuvre au bilan de ses matériaux ? »

D'autre part, l'extase de Milan nous situe en face d'un problème beaucoup plus vaste : les interférences entre le christianisme et le néo-platonisme. On a soulevé autrefois la question à propos de la doctrine des mystères, puis de la morale et de l'ascèse. On savait aussi que la mystique des Pères de l'Eglise d'Orient s'apparentait beaucoup au platonisme et les relations qui uniront à la fin du ve siècle l'œuvre du Pseudo Denys à celle de Proclus ne font plus difficulté. Faut-il désormais ajouter à ce dénombrement la mystique des Pères latins et, en particulier, celle d'Augustin inspiré à ce point par le plotinisme? On conçoit qu'il faille y mettre des nuances et que la philologie ne soit pas la seule à dire son mot en cette matière. La question est pendante et on ne doute pas que la veine remise en exploitation ne fasse l'objet de nouvelles investigations.

Qu'ajouter encore à cet exposé? La conversion d'Augustin n'a, en fait, jamais été étudiée pour elle-même mais parce qu'elle montrait l'opposition dans l'esprit du rhéteur africain des deux grands courants spirituels : l'héritage de la philosophie religieuse des Grecs se coulant tout entier dans la mystique du sage que Rome nourrit longtemps en ses murs, et le nouveau venu, le Christianisme. Seulement, les travaux n'avaient été menés que très imparfaitement parce qu'ils étaient envisagés sous un angle trop restreint et non sans a priori. Dans la mesure où se développe notre connaissance de la diffusion du néo-platonisme en Occident au IVe siècle, dans la même mesure la conversion d'Augustin s'en trouve éclairée, des oppositions fallacieuses s'écroulent révélant au contraire à quel point la synthèse de deux doctrines s'est opérée dans les esprits de ce temps. Tout n'a pas été dit sur tous les points mais les recherches dont ils ont fait l'objet montre somme toute qu'à propos d'une question particulière une nouvelle page d'histoire est en train de s'écrire qui intéresse maintes disciplines. littérature, philosophie, histoire des religions (4). Il importe d'y être attentifs.

G. MATHON.

(1) P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*. Thèse, Paris, 1938.

(2) J. Pépin. *Primitiae spiritus, remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin. Revue d'histoire des religions*, t. CXL, 1951, p. 155-201.

(3) A. Mandouze. *L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels*, Augustinus magister, t. I, p. 67-84.

(4) *Association G. Budé. Congrès de Tours et de Poitiers*, Actes, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 227-254.

A travers les livres

RONSARD : *Poésies choisies*, recueillies sur un plan nouveau et annotées par Pierre de NOLHAC. Paris, Garnier, 1954, XVI — 523 p. (Classiques Garnier).

C'est une réimpression. Mais quelle heureuse idée de réimprimer le recueil publié en 1924 par le regretté Pierre de Nolhac ! Pour parcourir aisément l'immensité de Ronsard, l'étudiant et le lettré ne trouveront pas de guide plus aimable. Le délicat humaniste a choisi avec goût, et il a groupé les pièces retenues en une vingtaine de centres d'intérêt, suffisamment variés pour satisfaire d'avance à notre désir actuel de connaître tous les visages de Ronsard, et non la seule figure du chantre d'Amour.

Georges BECKER

Raymond LEBÈGUE : *La tragédie française de la Renaissance.* Bruxelles, et Paris, S.D.E.E.S., 1954, 121 p. ill. (Collections Lebègue et Nationale).

Il ne s'agit pas d'une simple réimpression de l'ouvrage paru à Bruxelles en 1944, et qui éclaira de façon décisive les enfances de notre tragédie. M. Lebègue a refondu son livre, il l'a modifié en certains points de détail, il en a rendu l'utilisation plus aisée en le complétant par un tableau chronologique où il distingue la composition, la représentation et l'impression des tragédies, soit traductions, soit pièces originales. Il l'a mis à jour par les références aux livres nouveaux : par exemple, l'édition des Belles-Lettres de Garnier, ou le catalogue du théâtre français sous Henri IV, composé par M. Dabney. S'il a maintenu toutes ses conclusions, c'est que les ouvrages récents ont travaillé à fortifier celles-ci, dont la valeur ne saurait trouver témoignage plus convaincant.

G. B.

Jules BERTAUT : *La vie littéraire en France au XVIIIe siècle* (Histoire de la vie littéraire, publiée sous la direction d'André Billy, de l'Académie Goncourt). — Paris, Tallandier, 1954, 460 p.

Cet ouvrage surtout anecdotique ne prétend ni à l'érudition, ni à des vues originales. Il prolonge le XVIIIe siècle jusqu'à la mort de Delille en 1813 ; cette convention, plus discutable que celle qui le fait se terminer en 1789, nous vaut sur le journalisme révolutionnaire, sur le régime de la censure impériale, des détails relativement neufs. Se contentant de parcourir en curieux les coulisses de la vie littéraire, l'auteur puise dans les mémoires du temps, Marmontel, Bachaumont, Mercier, Bernardin de Saint-Pierre, — sans s'astreindre à les citer toujours littéralement, ni à en contrôler la véracité. Si le lecteur finit par trouver monotones les anecdotes scandaleuses et les festins pantagruéliques des premiers chapitres, les suivants lui fourniront, sur les publicistes, les nouvellistes, le monde de l'édition, des informations répondant mieux au titre du livre. Il regrettera cependant, s'il s'intéresse au XVIIIe siècle, que l'auteur parle trop rapidement des grandes revues, ne dise rien des Académies provinciales, des genres dramatiques populaires (théâtre de la foire, parodie), des débuts de l'opéra-comique, de la littérature épistolaire, scientifique, didactique, etc.

Le sacrifice des cinq chapitres sur la Révolution et l'Empire aurait permis, en respectant les proportions du livre, de combler la plupart de ces lacunes.

J. VOISINE.

Voltaire par lui-même. Images et textes présentés par René POMEAU. Ecrivains de toujours. Paris, Ed. du Seuil, 1955, 192 p.

Auteur d'une thèse remarquée sur *La Religion de Voltaire*, M. Pomeau emploie à ce triple portrait (par le commentaire, par l'image et par les textes choisis), un esprit et un goût qui ne sont pas indignes de son modèle. C'est par la formule incisive, par le paradoxe brillant et par l'ironie malicieuse qu'il rend hommage à cet « auteur bref qui a laissé une œuvre immense » et qui « a le mérite négatif mais réel de ne pas être vertueux ». Il s'amuse — et pourquoi pas? — à placer sous sa signature, à la fin de son étude (p. 100) un fac-similé de l'écriture de Voltaire : « Reçu et approuvé, à Ferney, 28 avril, Voltaire. »

M. Pomeau verrait Voltaire à sa place en notre siècle où « la grande affaire est l'organisation technique de la vie » et où il pourrait tourner ses armes contre « les politiques qui (...) fanatisent les masses » (pp. 98-99). Remplaçant la biographie par une bonne chronologie (pp. 173-185), son étude réagit contre la légende d'un Voltaire superficiel, et plaide chaleureusement la sincérité de cet homme qui avait « un sens maladif du fanatisme ». Les sympathies de l'auteur l'entraînent quelquefois à faire à son héros la part trop belle, comme lorsqu'il semble présenter le rousseauisme comme une force d'inertie, sinon de réaction (p. 95) ou lorsqu'il déclare que l'abbé Prévost, séjournant en Angleterre peu après Voltaire, ne prêta pas d'attention à Shakespeare (p. 55). Mais sa position est solide sur les chefs d'accusation chers aux détracteurs de Voltaire ; il excelle à reprendre « de l'intérieur » ces grandes questions (attitude religieuse de Voltaire, p. 51), ou à les replacer dans l'éclairage historique (la poésie de Voltaire, son patriotisme, son aristocratisme, ses préférences politiques). « Voltaire n'a pas de doctrine fixe. » « Il est inconséquent, comme la plupart des hommes. » Ces formules courageuses et justes (p. 82) précèdent une très vivante conclusion sur l'influence de l'esprit voltairien. Ajoutons que le bref « état présent des études voltairiennes » qui sert d'introduction sera fort apprécié des professeurs et étudiants.

J. V.

Léon Cellier : *L'épopée romantique.* — Paris, P.U.F,. 1954, 278 p.

Professeur à la Faculté des Lettres de l'université de Grenoble, M. Cellier a voulu mettre à la portée des étudiants et du public lettré de récentes études spécialisées dont la plus importante est *The Epic in Nineteenth Century France*, de H. J. Hunt (Oxford, 1941). Limitant à la production romantique et à l'épopée humanitaire le vaste champ d'investigation du critique anglais, M. Cellier déclare s'écarter de son prédécesseur, qu'il cite fréquemment, sur un seul point : il ne croit pas que l'épopée romantique, effectivement animée avant 1830 par un optimisme chrétien, se « sécularise » ensuite, et cela, du fait de Quinet surtout. S'il réussit à nous montrer chez Quinet un « providentialisme » qu'il reconnait d'ailleurs « indépendant de toute forme religieuse », l'auteur doit, pour étayer sa thèse, consacrer un chapitre entier à la *Mère de Dieu* de l'abbé Constant (*alias* Eliphas Lévi), sur la valeur littéraire de laquelle il se fait pourtant « peu d'illusions ». Le même motif l'entraîne à faire une plus belle part à la *Fin de Satan* et à *Dieu* qu'à la *Légende des Siècles.* L'équilibre général s'en trouve quelque peu faussé; il est vrai que la difficulté était inhérente au sujet même, Hugo s'obstinant à prolonger le romantisme bien au-delà des dates fixées par les décrets de l'histoire littéraire. C'est encore, nous semble-t-il, une partialité bien compréhensible pour Hugo qui souffle à M. Cellier cette généralisation, « tout pour un romantique est épique » (p. 78).

Les trois premiers chapitres, « Courants », insistent sur le rôle capital attribué par M. Hunt à Ballanche et aux autres illuministes dans le renouveau épique; ils puisent aussi aux richesses de la *Renaissance orientale* de R. Schwab (1950). La seconde partie, « Mythes », analyse commodément de vastes ensembles dont la lecture est souvent indigeste. Ballanche (3 chapitres), Quinet (2), Lamartine (2), Soumet, Laprade, l'abbé Constant (1 chacun), précèdent Victor Hugo (2) qui fournit logiquement son couronnement à un livre agréable à lire, dans lequel nous regrettons seulement de ne pas trouver les données biographiques qui seraient opportunes quand on nous parle de personnages peu familiers comme l'abbé Constant (en admettant que nos étudiants connaissent Soumet, Laprade et même Quinet !).

J. V.

Marcel Bouteron : *Etudes balzaciennes.* Jouve, 1954, 272 p. (Préface de Jean Pommier).

Ce recueil s'ouvre par un message lu à la Sorbonne lors du centenaire de la mort de Balzac. Il comprend ensuite quinze articles que M. Bouteron a choisis parmi les nombreuses études consacrées par lui à la *Comédie humaine.* Le principe de ce choix qui suit approximativement la chronologie de la vie de Balzac et qui se résigne à certaines répétitions inévitables n'est pas toujours sensible. *Balzac au Marais*, *Le Capitaine Périolas et la Bataille*, *La Marquise de Castries et la Duchesse de Langeais*, *Une année de la vie de Balzac*, *L'Amitié de Balzac et de Stendhal* retiendront peut-être plus que d'autres études à première vue moins importantes. Du moins c'est ainsi qu'en juge le profane. Mais M. Bouteron a ses raisons et il sait mieux que personne ce qui est détail et ce qui ne l'est pas. Sans doute aussi, comme dit M. Pommier, ces articles sont-ils « ceux qu'il a eu le plus de plaisir à composer ». Le plaisir du lecteur ne sera pas moindre à retrouver cette érudition discrète relevée parfois d'un trait d'humour (ce billet de Balzac à Eve « dont le contenu eût bien *contristé* l'excellent M. Hanski ») ou, plus rarement, d'une belle image balzacienne : « *Bette* et *Pons* couronneront la *Comédie humaine* comme deux grandes flammes à fumées noires, tourbillonnant au-dessus d'un immense brasier qui se meurt. » Mais surtout ces *Etudes*, dont on regrette que chacune ne soit pas datée, replacent dans le contexte où elles ont été révélées ces acquisitions, ces découvertes qui appartiennent aujourd'hui, selon le mot de M. Pommier, « au fonds commun des connaissances balzaciennes ».

Le recueil se termine sur deux textes inspirés par l'amitié. L'un rend hommage à Georges Vicaire, premier conservateur de la collection Lovenjoul; l'autre, par une délicatesse de pur balzacien, évoque la Pologne d'avant 1939 et Thaddée Boy-Zelenski, traducteur de la *Comédie humaine.*

Jacques Robichez.

Maurice Levaillant : *La crise mystique de Victor Hugo* (1843-1856). D'après des documents inédits. — Paris, José Corti, 1954, 296 p.

Gustave Simon, en 1923, et plus récemment M. Guillemin, avaient publié des procès-verbaux de séances de spiritisme tenues par Hugo et sa famille pendant l'exil à Jersey. Le livre de M. Levaillant n'a pas seulement pour objet de verser à ce dossier de nouvelles pièces inédites : l'auteur précise qu'il reste beaucoup à publier et qu'il ne veut décourager personne (p. 11-12). Son originalité est de faire contribuer les documents actuellement connus à une étude patiente et serrée de genèse littéraire. Servi par sa longue familiarité avec l'ensemble de l'œuvre, analysant avec pénétration l'architecture du recueil des *Contemplations* (p. 64), utilisant avec autant d'art que de perspicacité, dans cette étude d'une composition souple mais très sûre, tous les renseignements que peuvent lui fournir la *Correspondance* du poète, ses carnets, les témoignages de ses proches — l'auteur, documents en main, éclaire magistralement les conséquences littéraires de cette « crise mystique » déclenchée en 1843 par l'accident de Villequier et qui prendra fin en 1855, juste avant le départ de Jersey pour Guernesey et à la veille de la publication des *Contemplations :* Hugo, craignant pour sa raison et celle des siens, renoncera alors à arracher à « l'ombre » son secret et posera désormais Dieu inconnaissable, sans se détourner pour autant du grand mystère.

Si les récents travaux de M. le chanoine Venzac (p. 13) ont montré que l'éducation « chrétienne » de Hugo n'était qu'une légende, on sait que des dispositions au mysticisme apparaissent dès les premiers recueils du poète (p. 17); mais c'est la mort tragique de sa fille Léopoldine qui fournit à partir de 1843 le thème constant autour duquel s'ordonne la méditation sur l'au-delà. Après la refonte, à la fin de 1846, de la grande élégie qui dans les *Contemplations* deviendra *A Villequier*, on peut croire interrompu le dialogue mystique. Il prend, au contraire, une nouvelle ampleur à Jersey, de 1853 à 1855, autour des « Tables », dont une visite de Mme de Girardin a inauguré le règne. Dans la maison de *Marine Terrace* que, récemment, a fait mieux connaître M. J.-B. Barrère (p. 285), et sous cette influence des « esprits », le poète entreprend l'immense poème qu'il appelle alors *Satan pardonné;* il élabore définitivement le « cycle de Léopoldine » qui fera le 4e livre des

Contemplations; il met au point sa « cosmogonie » sur laquelle il déclare méditer depuis vingt-cinq ans, mais dont l'humanité, encore insuffisamment préparée ne devra avoir connaissance que progressivement : les « Tables », en confirmant son système, lui prescrivent l'échelonnement de ses œuvres posthumes, dans lesquelles il n'arrivera d'ailleurs jamais à introduire le tri et les coupes nécessaires; enfin il met en chantier une œuvre plus audacieuse encore, *Dieu.* Période d'extraordinaire fécondité, même pour Hugo, mais période qui ne dure guère plus de deux ans : la « panique » suscitée à la fin de 1855 par des cas de folie dans son entourage spirite détermine le poète à abandonner, et ce dernier poème, et celui sur *Satan* (p. 264). Ainsi tomberaient les explications psychanalytiques proposées par M. Cellier à la p. 243 de l'ouvrage dont nous rendons compte par ailleurs. Cependant, Hugo s'était décidé à faire entrer dans les *Contemplations* un groupe de pièces tenues longtemps en réserve, et nées directement de ses entretiens avec le monde surnaturel (p. 247) : ces « Apocalypses » constitueront finalement le 6e et dernier livre du recueil (p. 250). C'est donc se méprendre sur l'importance et l'origine très personnelle de ce « livre mystique » que de l'expliquer seulement, comme on l'a fait jusqu'ici, par des lectures « illuministes », par des conversations avec le fouriériste P. Leroux et le kabbaliste Alexandre Weil (p. 65).

L'« Epilogue » du livre ne se contente pas de voir en Hugo « l'une des âmes les plus profondément religieuses de ce siècle d'inquiétude ». M. Levaillant — poète lui-même — défend avec sympathie le poète dont des publications récentes révèlent les ardeurs faunesques. « Amant de génie? » « Vieillard libidineux? » Ni l'un ni l'autre, mais un homme inquiet de l'au-delà, un esprit déçu qui se raccroche à la chair dans la crainte de sombrer au fond de la nuit qu'il sonde » (p. 267).

J. V.

Gustave Flaubert : *Bouvard et Pécuchet*, œuvre posthume. Avec une introduction et des notes par Edouard Maynial. Paris, Classiques Garnier, 1954, XVII-407 p.

Cette « nouvelle édition revue » met à jour celle que donnait en 1936 M. Maynial dans la même collection, en éditant les *Œuvres complètes* de Flaubert. Succinctes, la bibliographie et l'introduction tiennent compte notamment des récents travaux de M. Dumesnil et de Mme M.-J. Durry. Essayant de trouver l'intention qui préside à ce roman inachevé, M. Maynial ne croit pas que les deux héros soient « ces types invariables de la sottise et de la médiocrité humaines qu'on a longtemps vus en eux ». Flaubert, sans s'astreindre à un réalisme aussi minutieux que dans le reste de son œuvre, exprimerait ici à la fois son horreur de la bêtise et « l'espèce de fascination qu'elle exerce sur lui »; mais loin de conclure à la faillite de la science, il aurait simplement recours à un scepticisme ironique pour nous inviter à pratiquer la science en toute humilité, avec le même respect et la même patience qui sont dus à l'art. Les notes, contenant mainte référence à la *Correspondance*, sont discrètes et utiles.

J. V.

Aimé Dupuy, vice-recteur honoraire de l'académie d'Alger : *En marge de Salammbô. Le voyage de Flaubert en Algérie-Tunisie (avril-juin* 1858*)*. Paris, Nizet, 1954, 55 p.

Parmi les manuscrits de Flaubert conservés à la Bibliothèque historique de la ville de Paris figurent, à côté de 18 carnets de *Notes de Lectures* qu'étudiait naguère Mme M.-J. Durry, 13 carnets de *Notes de voyages.* C'est sur le dizième de ceux-ci que porte la présente étude. Trois éditions de ce « Carnet 10 » laissaient en effet subsister des erreurs de lecture et des incertitudes. Le travail de M. Dupuy repose sur un minutieux examen du manuscrit à la lumière d'éclaircissements tirés de documents d'archives ou de sources bibliographiques nouvelles. Il plaide pour « une édition enfin correcte » du Voyage en Algérie-Tunisie, digne préliminaire à la célébration en 1962 du centenaire de *Salammbô.* Il veut aussi montrer l'intérêt que présentent les impressions de Flaubert, considérées comme un témoignage historique sur l'Algérie des débuts de la colonisation (« pauvreté et malédiction supérieures », note Flaubert), et sur la Tunisie du temps, où règne au contraire une vie de société assez brillante. M. Dupuy a su utiliser avec beaucoup de succès les ressources des archives locales, voire nationales, et celles d'une bibliographie spécialisée. Nous trouvons moins de nouveauté — mais c'était là chose presque inévitable — dans les pages suivantes, où il s'attache à montrer comment ces notes de voyage complètent nos connaissances sur l'écrivain et sur l'homme.

J. V.

Henri Mondor : *Mallarmé lycéen,* Gallimard, 360 p.

Mallarmé, écrit M. Mondor, avait copié certains poèmes d'E.-A. Poe « avec un amour qui semble frémir encore parmi les feuillets. » Le charme de *Mallarmé lycéen* est qu'on retrouve à chaque page du commentaire ce même sentiment. La première partie décevra peut-être. Fallait-il, faute de documents sur l'enfance de Mallarmé, rappeler tant de confidences que nous ont faites sur leurs jeunes années quelques grands poètes? Quel intérêt pour Mallarmé lui-même? Encore si toutes ces citations étaient peu connues! Mais on y trouvera les « orages désirés », les « marchands de grec! marchands de latin! » et, sujet de baccalauréat, la condamnation de La Fontaine par Lamartine. Hormis cette réserve (signalons aussi une inadvertance surprenante à propos de Musset, p. 264), on ne peut que suivre avec curiosité le récit de M. Mondor à la recherche du premier recueil de son poète, partager son plaisir quand il découvre les manuscrits, admirer comme son amitié pour Mallarmé lui souffle d'heureuses suggestions. Critique du cœur qui ne désarmera pas les adversaires du poète, mais qui ne manquera pas de séduire, une fois de plus, ses amis. M. Mondor a retrouvé quatre cahiers. Dans le premier (1859-1860), intitulé *Entre quatre murs,* Mallarmé recueille ses poèmes de lycéen. Dans les trois autres (1860), il copie, sous le titre *Glanes,* huit mille vers de ses auteurs favoris, Hugo, E.-A. Poe, Baudelaire, Sainte-Beuve, Théophile de Viau et beaucoup de poètes ignorés du XVIe siècle. Rien de plus précieux pour la connaissance de Mallarmé que ces indications sur ses jeunes préférences. M. Mondor les commente ingénieusement, sans vouloir épuiser le sujet. Quant au premier cahier, *Entre quatre murs,* ces

deux mille vers posent constamment une double question : celle des influences, celle des promesses. Les premières sont d'une netteté aveuglante. Mallarmé s'inspire de Chénier, de Lamartine, de Musset, et surtout, jusqu'au pastiche, de Victor Hugo. M. Mondor n'insiste guère sur ces imitations trop évidentes. En revanche, il décèle avec une délicatesse amusée et complaisante les premiers accents de l'œuvre future. Il nous engage à nous livrer après lui à ce jeu, à relever tel mot, tel vers qui trouveront un écho dans les poèmes de la maturité : une image de la mort qui évoque le *Tombeau de Verlaine : Qu'après sous le gazon chacun dorme serein ;* deux vers : *Cette nuit pour demain a filé mon linceul/Couche-m'y, sombre mort, je ne sais vivre seul !* dont Mallarmé se souviendra en écrivant : *Je fuis, pâle, défait, hanté par mon linceul/Ayant peur de mourir lorsque je couche seul ;* ou même le *bichon* du *Placet futile* ou ce goût des rimes-calembours auquel le poète demeurera fidèle. Avouons cependant que ces rapprochements sont encore bien problématiques. Il y a un monde entre le Mallarmé de 1859 et celui de 1862. M. Mondor n'en disconvient pas et ne prétend point expliquer l'inexplicable. Il le complique même, car remontant dans le temps, par une dernière habileté amicale, il donne pour terminer *Ce que disaient les trois cigognes* qu'il avait antérieurement publié (1944). Et, de fait, ce poème en prose de 1857 fera plus pour la gloire du poète que les vers de 1859. Il n'a que quinze ans et déjà ici l'accent est inimitable.

Jacques Robichez.

Max Marchand : *Le complexe pédagogique et didactique d'André Gide.* Ed. Fouque, Oran, 1954, 317 p.

M. Max Marchand voit en Gide, dissimulé sous le pur artiste qu'il prétendait être, un « pédagogue » et un « enseigneur ». Ce complexe pédagogique et didactique est étudié à propos de *l'éducation de l'auteur par lui-même*, à propos de *l'éducation du couple conjugal André Gide et Emmanuèle*, à propos de *l'éducation d'autrui*, troisième partie plus étendue où M. Marchand examine le but, la méthode, le programme de la pédagogie gidienne. Il trace pour conclure l'esquisse d'un portrait d'André Gide qui, dit-il, « n'a réussi qu'à donner de lui l'image d'un écrivain à la figure ambiguë et celle d'un mauvais pédagogue à la manière inquiétante et équivoque. Les intentions esthétiques et sa vocation d'écrivain, ajoute M. Marchand, contaminèrent sa pédagogie de la même façon que cette dernière empoisonna son art ». La manière de M. Marchand n'est pas *équivoque.* Il est contre Gide avec vigueur. Est-elle *inquiétante* pour la mémoire de l'écrivain? Ce n'est pas certain.

J. R.

Ernst August Racky : « Die Auffassung vom Menschen bei Antoine de Saint-Exupéry » (L'idée de l'Homme chez A. de Saint-Exupéry), 1 vol. in-8° de 88 p., édité par l'Institut d'études romanes de l'Université de Mayence, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1954.

L'œuvre de Saint-Exupéry connaît en Allemagne un succès considérable, qui l'emporte sur celui d'Albert Camus, d'André Malraux et de J.-P. Sartre. Ce n'est pas seulement l'aventure héroïque de « Vol de Nuit » et de « Courrier Sud » qui attire le lecteur allemand, mais plutôt la continuelle méditation de la vie et l'affirmation de la valeur de l'homme. Au sortir d'une ère où elle a renié les traditions occidentales, l'Allemagne semble s'attacher au problème d'un humanisme nouveau qui tiendrait compte des données du temps présent.

C'est précisément le problème de l'Homme nouveau chez Saint-Exupéry que M. Racky examine dans sa thèse de doctorat. Cette étude se veut objective : l'auteur y classe sous diverses rubriques les rapports de l'homme avec l'action, avec la communauté, avec la technique, la nature, le danger, la mort, l'éternité. Chacun de ces chapitres n'est guère qu'une suite de citations, d'ailleurs bien choisies, reliées par un rapide commentaire. Une conclusion dégage les caractères essentiels de l'humanisme de Saint-Exupéry et le situe brièvement par rapport à Bergson, Malraux et Montherlant.

A travers cette analyse consciencieuse et utile, on aperçoit quelques-uns des thèmes qui touchent particulièrement le public allemand. Certes, après avoir été les tenants et les victimes de l'esprit grégaire, les Allemands aiment trouver dans cette œuvre des hommes libres, forts et beaux comme des dieux. Mais certaines résonances de « Citadelle » et de « Terre des Hommes » éveillent en eux un écho plus familier. C'est d'abord la critique du rationalisme, la place importante accordée au caractère et à l'intuition ; c'est l'éloge de l'action, cent fois répété, car la vie est une lutte et l'immobilisme une source de décadence ; c'est le culte du héros; enfin, c'est l'attachement presque religieux à la communauté d'où l'homme tire sa force et à laquelle il se dévoue : camaraderie, amitié, honneur du groupe, etc., autant de positions traditionnelles de la pensée allemande que l'on trouve aussi dans l'œuvre de Saint-Exupéry, mais subordonnées à l'affirmation enthousiaste de la « personne humaine » qui reste la plus haute des valeurs.

Marcel Camus.

Paul Ginestier : *Le Poète et la Machine*, préf. de Georges Matoré, Paris, Nizet, 1954, un vol. 194 p.

Les critiques et les historiens de la littérature ne manqueront pas d'apprécier la contribution que M. Ginestier vient d'apporter à l'étude de l'imagination dans la création poétique avec son livre sur *Le Poète et la Machine* dans lequel il reprend un certain nombre de points étudiés dans un article publié par la *Revue d'Esthétique* sous le titre : *La poésie de l'effort industriel.*

Défrichant un domaine particulièrement délicat et mal connu, s'attaquant aux sources mêmes de la genèse des mythes et des thèmes poétiques, aux motivations sociales, psychologiques ou inconscientes de l'œuvre d'art, l'auteur a dû d'abord élaborer une méthode. C'est dans cet effort que réside à notre avis l'intérêt primordial de l'ouvrage. Elève de M. Raymond Bayer, M. Ginestier a voulu aborder la critique littéraire en esthéticien, « n'excluant à priori aucun système d'explication et essayant de faire une synthèse de tous les moyens d'investigation que lui offre l'état actuel des connaissances. Cette absence d'idées préconçues lui permet de repenser le problème de la création littéraire ». Littérature étant langage, langage étant symbole, tout ce qui éclairera le symbole éclairera la littérature, postule l'auteur; et, reprenant notamamnt les travaux de Lalo sur l'*Imagination* et les *Essais sur l'imagination* de M. G.

Bachelard, il s'adresse aux sciences du symbole — sociologie des primitifs, psychanalyse, psychologie de l'imagination — avec prudence toutefois, car il n'ignore pas les dangers que présente la méthode purement psychanalytique « ne permettant pas de distinguer entre la franche introspection ou transcription onirique et l'application d'un manuel », et sans jamais renoncer à faire appel « aux procédés plus classiques ».

L'importance et le rôle de l'inspiration technique dans la poésie contemporaine, déjà signalés par M. Raymond à propos de l'Unanimisme et du Futurisme *(De Baudelaire au Surréalisme)* appelaient une étude d'ensemble; M. P. Ginestier nous la donne à travers les mythes de la poésie de l'effort industriel dans le monde moderne : le Feu, l'Énergie, la Machine, le Remodelage de l'Univers; la Conquête des espaces terrestres, aériens, maritimes; la Magie noire du monde moderne. De ces pages où abondent les observations originales, on retiendra par exemple : la superposition des thèmes poétiques (Civilisation mécanique et Enfers classiques), « le Métro remplace l'archétype du séjour souterrain et symbolise le Fatum » (p. 65); l'acquisition par la poésie contemporaine de l'âge de la machine d'un « rythme métallique » (p. 15); la psychologie de la notation, le choc psychique, et la formation des images poétiques au contact de la technique moderne. De nombreux textes empruntés aux domaines français et anglais illustrent chacun des développements.

Il faut reconnaître à M. Ginestier, ainsi que M. Georges Matoré le suggère dans sa substantielle préface, le mérite d'avoir attiré l'attention sur un des aspects les plus vivants de la poésie. Ajoutons qu'il nous rappelle l'intérêt que peuvent trouver les méthodes de la critique littéraire dans une confrontation avec celles des disciplines voisines, et en particulier des sciences récentes, ainsi que les bénéfices qu'elles peuvent tirer de l'exploitation — prudente — des résultats acquis par celles-ci.

B. Quemada.

ANTIQUITÉ CLASSIQUE

César. *La Guerre d'Alexandrie.* Texte établi et traduit par Jean Andrieu. Paris, Belles-Lettres, 1954, XCIII + 105 p., dont 75 doubles, in-8°.

Sous le nom de César, l'antiquité nous a légué une collection de textes dont les plus connus sont la *Guerre des Gaules* et la *Guerre civile;* les trois autres racontent les campagnes du dictateur depuis son arrivée en Egypte jusqu'à la fin des opérations en Espagne et ne sont pas de la main de César, pas plus que le livre VIII de la *Guerre des Gaules*, rédigé par Hirtius comme chacun sait.

C'est le premier de ces trois livres anonymes, *Guerres d'Alexandrie, d'Afrique, d'Espagne*, que J. Andrieu a publié, avec un soin minutieux. Dans une longue Introduction sont examinés de près les questions délicates concernant la structure du *Corpus caesarianum*, la personnalité de l'auteur inconnu, la valeur historique du texte et sa transmission manuscrite; l'objectivité, la rigueur et la prudence dont fait preuve J. Andrieu confèrent à ces pages une qualité scientifique de premier ordre, sans que leur lecture soit pour autant aride ou difficile. On appréciera notamment les chapitres dans lesquels l'éditeur analyse les particularités de la langue et du style de l'auteur et traite les problèmes de la tradition manuscrite avec la sûreté d'un spécialiste déjà consacré par maints travaux antérieurs. Quant au texte lui-même, passablement corrompu, J. Andrieu s'est sagement gardé de prétendre l' « améliorer » par des corrections arbitraires; on y lit tour à tour le récit du blocus assez ridicule qui tint César enfermé dans le palais des Ptolémées fin 48-début 47 (Cléopâtre n'est mentionnée qu'une fois, après coup !...), des événements qui se déroulèrent dans le même temps en Arménie, en Illyrie et en Espagne, enfin de la campagne victorieuse de César en Asie. La traduction est une fidèle photographie sans retouche. Pourquoi faut-il qu'un sort cruel ait enlevé prématurément Jean Andrieu à ses amis, à la science qu'il avait déjà si heureusement servie, avant même qu'il ait pu recueillir les fruits de son labeur et de son énergie indomptable?

J. B.

A travers les revues d'études classiques

Les abréviations employées pour désigner les revues sont celles de l'*Année philologique*. Toutes les revues citées se trouvent à la Bibliothèque de la Sorbonne.

A.C. = L'Antiquité classique.
A.J.A. = American Journal of Archaeology.
Arch. Class. = Archeologia classica.
B.A.G.B. = Bulletin de l'Association G. Budé.
C.J. = Classical Journal.
C.Ph. = Classical Philology.
C.W. = Classical Weekly.
G. R. = Greece and Rome.
Gymnasium = Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike.
Hermes = Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie.
J.R.S. = Journal of Roman Studies.
Latinitas = Latinitas, Commentarii linguae Latinae excolendae.
L.E.C. = Les Etudes classiques.
M.H. = Museum Helveticum.
Philologus = Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum.
R.A. = Revue archéologique.
R.E.G. = Revue des Etudes grecques.
R.E.L. = Revue des Etudes latines.
Rh. M. = Rheinisches Museum.
Stud. Rom. = Studi Romani.

A. AUTEURS GRECS ET LATINS

Aristophane. — W. Mitsdoerffer : *Das Mnesilochoslied in Aristophanes Thesmophoriazusen.* Philologus, xcviii, 1954, 59-93. L'examen des scolies, l'analyse stylistique et métrique du morceau, le rappel de la technique de la parodie chez Aristophane par la comparaison avec d'autres passages du même genre, permettent de conclure que le « solo » de Mnésilochos (Thesm. 1015-1055) est une parodie de l'Andromède d'Euripide, dont il contient au moins neuf citations littérales.

— W. Suess : *Scheinbare und wirkliche Inkongruenzen in den Dramen des Aristophanes.* Rh.M., xcvii, 1954, 115-159; 229-254; 289-316. Examen d'ensemble des cas où, dans les comédies d'Aristophane, un motif qui avait été introduit dans l'action est subitement abandonné sans raison apparente, et de ceux où une situation comique, bienvenue en elle-même, entre mal dans l'enchaînement des faits.

Cicéron. — M. Ruch : *Météorologie, astronomie et astrologie chez Cicéron.* R.E.L. xxxii, 1954, 200-219. Analyse du début du *De re publica*, relatif à l'interprétation de la parhélie, pour déterminer comment Cicéron eut l'idée de concevoir cet épisode, quelle est la réalité historique qu'il recèle et quelles en sont les sources.

— Ch. Wirszubski : *Cicero's cum dignitate otium, a reconsideration.* J.R.S., xliv, 1954, 1-13. Le sens de cette expression, *Ad fam.* 1, 9, 21 et *Pro Sestio* 96 sqq., ne doit pas être recherché dans la philosophie grecque, mais dans la politique romaine : il s'agit d'un slogan qui, par son imprécision même, peut être employé à plusieurs fins, selon que l'accent est mis sur l'un des mots ou sur l'autre.

Epictète. — J. Le Hir : *Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Epictète.* B.A.G.B. 1954,4 (= Lettres d'Humanité xiii), 73-93. La morale d'Epictète a une base religieuse; elle consiste dans l'anéantissement du moi en une acceptation totale des événements qui ne sont, finalement, que l'accomplissement de la volonté divine.

Homère. — J. Bérard : *Le plan du palais d'Ulysse d'après l'Odyssée.* R.E.G., lxvii, 1954, 1-34. En s'aidant de l'archéologie mycénienne et à partir des indications fournies par l'Odyssée même, on peut, semble-t-il, reconstituer de manière assez précise le schéma de ce palais tel que l'imaginait le poète : mégaron avec une seule grande porte et un seul vestibule, disposition des prétendants pour le festin, orsothyrè, laurè, rôges, appartements privés, trésor.

— C.M.H. Millar et J.W.S. Carmichael : *The growth of Telemachus.* G. R., 2nd Ser. I, 1954, 58-64. Etude de l'évolution du caractère de Télémaque dans l'Odyssée; avant son séjour chez Ménélas, il est encore juvénile, fier de son lignage et avide de gloire; après, il est un homme mûr, indépendant, conscient de ses responsabilités et des difficultés qu'éprouve sa mère.

Martial. — S. Johnson : *The obituary epigrams of Martial.* C.J., xlix, 1953-1954, 265-272. A côté des pièces conventionnelles, Martial a écrit des poèmes nécrologiques attestant son respect de la mort, son génie de l'amitié et parfois aussi son amour de la nature.

Pindare. — J. Duchemin : *L'iconographie funéraire et l'exégèse pindarique.* R.E.L., xxxii, 1954, 284-297. Il y a une similitude frappante entre les thèmes de l'épinicie et ceux de l'iconographie funéraire. Une suite, pour ainsi dire ininterrompue, de documents conduit à établir des comparaisons non seulement avec des œuvres du monde grec ou même de l'Etrurie, mais avec des représentations purement romaines, comme les sarcophages du haut Empire ou les stucs de la Basilique de la Porte-Majeure.

Platon. — C. Corbato : *In margine alla questione atlantidea. Platone e Cartagine.* Arch. Class., v, 1953, 232-237, avec une note de M. Pallottino 237-238. L'examen des Lettres VII et VIII, d'où il ressort que Platon a été très préoccupé, à travers les événements de Sicile, du conflit entre Grecs et Barbares, vient à l'appui de l'hypothèse de M. Pallottino, Arch. Class, iv, 1952, 229-240, qui voit une allusion aux luttes gréco-puniques des ve et ive siècles dans le mythe de l'Atlantide.

— P. Kucharski : *Observations sur le mythe des Lois* 903*b*-905*d*. B.A.G.B., 1954,4 (= Lettres d'Humanités xiii), 31-51. Dans ce mythe, Platon, tout en restant attaché à l'eschatologie marquée par la doctrine de la réincarnation, l'introduit dans le cadre de sa propre cosmologie, développée dans le livre X des Lois et dans laquelle domine l'idée de l'âme, conçue comme principe du mouvement et du changement, de la génération et de la corruption.

— L. Wickert : *Theorie und Wirklichkeit in Platons Staatsdenken.* Rh.M., xcvii, 1954, 68-75. Sur les rapports entre le philosophe et l'Etat, tels qu'ils ressortent de l'œuvre et de l'activité politique de Platon.

Plaute. — A. Traina : *De primo Amphitruonis cantico.* Latinitas, ii, 1954, 127-132. Ce *canticum* offre la plus ancienne description de bataille qui ait une couleur vraiment romaine. Son caractère poétique ne permet pas d'identifier le fait historique dont il s'agit, quoiqu'on puisse, parmi les hypothèses possibles, donner la préférence à Zama.

Senèque. — A. Guillemin : *Sénèque, directeur d'âmes,* III. *Les théories littéraires.* R.E.L., xxxii, 1954, 250-274. Sénèque soigne son style pour mieux atteindre l'âme de ses disciples. Les théories des rhéteurs de l'époque et avant tout de Denys d'Halicarnasse et du Traité du Sublime lui sont connues, mais s'il admet la substitution du style linéaire au style périodique, l'avènement du style sublime, la nouvelle théorie de l'imitation, il repousse tout le reste et, en particulier, rejette le style fleuri.

Socrate. — R. Godel : *Socrate et Diotime.* B.A.G.B. 1954,4 (= Lettres d'Humanité xiii), 3-30. Sur le caractère historique et la portée de la rencontre entre Socrate et Diotime, qui aurait eu lieu au sanctuaire d'Apollon Pythien, au bord de l'Ilissos.

Tacite. — J. Mogenet : *La conjuration de Clemens.* A.C., xxiii, 1954, 321-330. La comparaison des récits de Tacite, Suétone et Dion Cassius permet de conclure que Tacite, voulant rendre le tableau plus vivant, ne s'est pas contenté des sources historiques auxquelles Suétone et Dion ont sans doute puisé comme lui; il a inventé ou du moins transposé ce qui lui manquait. Cette conclusion pourrait amener à poser autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, pour l'ensemble de l'œuvre, le problème de sources des Tacite.

— K. Wellesley : *Can you trust Tacitus?* G. et R., 2nd Ser. I, 1954, 13-35. L'étude comparée de la *Tabula Claudiana* et de la version que Tacite nous donne du même discours, Ann. XI, 24, montre à quel point la version de Tacite est artificielle et combien elle déforme arbitrairement un texte tout à l'honneur de Claude. En appendice, texte de la *Tabula Claudiana*, C.I.L., xiii, 1668.

Thucydide. — H. Herter : *Pylos und Melos. Ein Beitrag zur Thukydides-Interpretation.* Rh.M., xcvii, 1954, 316-343. Nouvel examen de la poli-

tique athénienne dans les affaires de Pylos et de Mélos, stations sur la voie de la catastrophe, pour montrer comment Thucydide entendait les responsabilités respectives du peuple et de ses chefs.

— P. Moraux : *Thucydide et la rhétorique*. L.E.C., xxii, 1954, 3-23. Une étude sur la structure de deux discours, III, 37-48, tend à montrer que, si Thucydide a connu et appliqué les règles de composition qu'enseignaient de son temps les professeurs d'éloquence, ses discours sont par bien des aspects des créations originales.

Tite-Live. — R. E. Smith : *Latins and the Roman citizenship in Roman colonies, Livy* XXXIV, 42, 5-6. J.R.S., xliv, 1954, 18-20. Ce passage implique que le fait pour un Latin de donner son nom en vue de la participation à une colonie romaine, avant la fondation de celle-ci, ne suffisait pas à faire de lui un citoyen romain; la citoyenneté ne lui était conférée qu'après le premier *census* de la communauté. Le *novum ius* aurait consisté dans l'obtention du droit de cité par toute personne donnant son nom comme colon, mais ils se heurta au refus du Sénat.

Virgile. — C. Norwood : *The tripartite eschatology of Aeneid VI*. C. Ph., xlix, 1954, 15-26. Les contradictions que l'on note dans la description virgilienne des Enfers ne doivent pas être expliquées par l'inachèvement de l'œuvre. Il y a chez Virgile trois aspects de l'au-delà correspondant aux trois faces de la nature humaine : la primitive, la morale, la philosophique. Cette complexité est voulue et contribue à l'effet poétique.

— J. J. Savage : *The riddle in Virgil's third Eclogue*. C. W., xlvii, 1954, 81-83. L'énigme de Ménalque, dont la solution est simple, est un rappel du thème d'Apollon, par lequel le berger débute (62-63). Celle de Damoetas, par l'effet d'une même symétrie, doit rappeler le « ab Iove principium » en suggérant « ab Iove terminus ». Le rapprochement avec Aulu-Gelle XII, 6 et Ovide, Fasti II, 671-672, permet d'établir que l'espace de trois aunes représente le ciel vu par l'ouverture ménagée dans le toit du temple de Jupiter au-dessus de l'autel de Terminus. La réponse à l'énigme est donc : le Capitole.

— A. Tomsin : *Virgile et l'Egypte*. A. C., xxii, 1953, 412-418. La précision de la description que fait Virgile de l'Égypte, Géorg. IV, 287 sqq. et En. VIII, 711 sqq., porte à croire qu'il connaissait les lieux. Il y serait allé avec Mécène en septembre 29 et y serait resté jusqu'au début de 28. L'éloge de l'Égypte est en lui-même un hommage discret à Gallus, et il faut rejeter le témoignage de Servius sur l'existence d'un éloge de ce dernier, supprimé lors de sa disgrâce.

B. LINGUISTIQUE, HISTOIRE LITTÉRAIRE ET RELIGIEUSE.

M. Adriani : *La storicità dell' editto di Milano*. Stud. Rom., ii, 1954, 18-32. L'activité législative qui succède à la rencontre de Milan est inexplicable sans référence à une loi promulguée quelque temps auparavant. En comparant le texte du rescrit de Licinius conservé en latin par Lactance, qui dépend de l'édit de Milan pour la substance, et le texte de l'édit de Maximin conservé en grec par Eusèbe, qui en dépend pour la forme, il est possible de reconstituer la teneur de l'édit de Constantin.

E. Bickel : *Pagani. Kaiseranbeter in den Laren-Kapellen der pagi urbani im Rom Neros und des Apostels Paulus*. Rh. M., xcvii, 1954, 1-47. Seule l'ancienne religion romaine peut aider à résoudre le problème que pose l'appellation de *pagani* pour les non-chrétiens. Ce sont les *collegia paganorum* qui dans les *pagi* sont responsables du culte des *Lares* et des empereurs. A Rome, les chapelles de ces cultes des *pagani urbani* ont particulièrement enflammé le zèle missionnaire de Pierre et de ses *christiani* contre les *pagani*. D'où la généralisation du sens de ce terme.

H. Drexler : *Die moralische Geschichtsauffassung der Römer*. Gymnasium, lxi, 1954, 160-190. La conception romaine de l'histoire réduit l'acte humain à une décision morale et fait abstraction des nécessités de la nature; c'est pourquoi l'histoire romaine est une suite d'*exempla*, où la *virtus*, la *dignitas*, la *gloria* sont proposées comme mobiles de l'action, en dehors de toute contemplation objective de la réalité.

J. Gagé : *La balance de Kairos et l'épée de Brennus. A propos de la rançon de l'aurum Gallicum et de sa pesée*. R.A., 1954, xliii, 141-176. Le motif de l'épée jetée par Brennus dans la balance doit être mis en rapport avec les représentations figurées de Kairos, lequel porte d'une main la balance, de l'autre un objet allongé qui lui servira à faire pencher l'un des plateaux, et avec les éléments magiques qui survivent dans d'antiques représentations d'une pesée, même commerciale. Conséquences qui en découlent pour résoudre la question de l'historicité de l'anecdote qui se place en 387 av. J.-C.

V. Pisani : *Zur Sprachgeschichte des alten Italiens*. Rh. M., xcvii, 1954, 47-68. Aperçu de l'histoire linguistique ininterrompue de l'Italie, depuis l'époque la plus reculée où les différents types des langues préromaines se rencontrent et tendent à l'unité, jusqu'à l'époque du latin vulgaire où cette unité est soumise de nouveau à des forces de désagrégation.

M. Puelma : *Die Vorbilder der Elegiendichtung in Alexandrien und Rom*. M.H., xi, 1954, 101-116. Le tableau que donne Quintilien, Inst. X, 1, 58, des *exemplaria Graeca* de l'élégie romaine révèle une prise de position pour l'un des « camps » des élégiaques grecs, celui de Callimaque, qui se réclame de Philétas de Cos et de Mimnerme, contre celui que représente la Lydè d'Antimaque et qui prétendait aussi continuer Mimnerme.

M. I. Wiencke : *An epic theme in Greek art*. A.J.A., lviii, 1954, 285-306. La mort de Priam et ses variations sont étudiées dans la tradition littéraire et dans l'art, notamment dans la peinture de vases.

W. Wimmel : *Eine Besonderheit der Reihung in augusteischen Gedichten*. Hermes, lxxxii, 1954, 199-230. L'emploi très conscient que font les poètes augustéens de l'énumération, en en faisant assez paradoxalement le centre de la composition au lieu de la traiter en digression surabondante, est étudiée notamment chez Horace, où il est le plus frappant, bien qu'on le trouve déjà chez Virgile.

Juliette Ernst.

DEUXIÈME PARTIE

DOCUMENTATION PÉDAGOGIQUE

Explication Française (classe de première)

VALÉRY : Les vaines danseuses

Celles qui sont des fleurs de l'ombre sont venues,
Troupe divine et douce errante sous les nues
Qu'effleure ou crée un clin de lune... Les voici
Mélodieuses fuir dans le bois éclairci.
De mauves et d'iris et de mourantes roses
Sont les grâces de nuit sous leurs danses écloses
Qui dispensent au vent le parfum de leurs doigts.
Elles se font azur et profondeur du bois
Où de l'eau mince luit dans l'ombre, reposée
Comme un pâle trésor d'éternelle rosée
Dont un silence immense émane... Les voici
Mystérieuses fuir dans le bois éclairci.
Furtives comme un vol de gracieux mensonges
Des calices fermés elles foulent les songes
Et leurs bras délicats aux actes endormis
Mêlent, comme en rêvant sous les myrtes amis,
Les caresses de l'une à l'autre... Mais certaine,
Qui se défait du rythme et qui fuit la fontaine,
Va, ravissant la soif du mystère accompli,
Boire des lis l'eau frêle où dort le pur oubli.

Le poème « Les vaines danseuses » fait partie de l'« Album de vers anciens » 1890-1893. Valéry a vingt ans. Il a lu avec ferveur Baudelaire, Poe, et voue un véritable culte à Mallarmé (1). Les influences extérieures paraissent dans ces vers de jeunesse. Vingt ans de méditation permettront à Valéry de devenir vraiment lui-même dans la création de « Charmes ». Mais les remaniements du poème « Les vaines danseuses » au temps de la maturité, attestent l'importance qu'y attachait son auteur (2). Il en a d'ailleurs repris le thème dans l'essai philosophique « L'âme et la danse ». Si les influences symbolistes sont perceptibles dans ce poème, il est possible cependant de découvrir quelques-uns des caractères fondamentaux de la poésie valéryenne.

(1) MONDOR : *Vie de Mallarmé*. En particulier lettres au Maître, du 21-10-1890 et 18-4-1891. BÉMOL : *Paul Valéry*. Valéry lecteur (Maîtres et modèles).

(2) Il ne peut être question d'étudier ici toutes les variantes depuis le texte paru dans *La Conque*, en juillet 1891. Nous expliquons le poème de l'édition *Poésies* (1942), poème de la maturité, qui a gagné en précision et en profondeur.

I. PRÉSENTATION DU BALLET

V. 1-7.

Le titre mérite notre attention : deux suggestions en apparence contradictoires : la danseuse chère à Valéry, à la fois légèreté frémissante, « suspens délicieux des souffles et des cœurs » et aussi « belle fibre d'un corps net et musculeux »... ne serait-elle qu'apparence ? L'étymologie de l'épithète « vaine » conduirait à cette idée de non-être, d'aspect trompeur.

1° L'évocation. V. 1-3.

Les trois premiers vers nous confirment dans cette impression : nos ballerines sont « fleurs de l'ombre » : nées de l'obscurité même ; « troupe divine » : d'origine mystérieuse ; « troupe errante » : insaisissables. Leur arrivée est tout aussi féerique : un clin de lune les « crée », les arrache à leur non-être. La conjonction « ou » ajoute à l'indétermination : existent-elles déjà (la lune effleure) ou sont-elles amenées à l'existence (la lune crée) ? Leur venue tient de l'apparition.

Le mot « nues », choisi pour son volume et sa transparence, le verbe « effleure » avec ses sonorités fluides et douces, les « e » muets contribuent à la

création d'un cadre mouvant, impalpable, ou mieux d'une atmosphère.

La métaphore sollicite notre imagination vers le monde des « fleurs ». Visions de corolles et de mousselines : des formes lumineuses sur un fond sombre.

La présentation des danseuses est vraiment surprenante. Elles « sont venues » et les points de suspension suggèrent la fuite. Mais le rythme du v. 3 ne semble-t-il pas scander par touches légères la descente des divinités féminines, manifester leur présence ?

2° Les évolutions. V. 4-7.

« Les voici » : ici même... nous attendons une évolution chorégraphique, des formes humaines créant des symboles plastiques.

« Mélodieuses » : mot insolite : l'épithète remplace l'adverbe et accorde une sorte de permanence à un acte éphémère ; l'épithète équivaut à un véritable substantif — la diérèse dégage la musicalité des syllabes (mélodi-euses) — le sens conduit l'esprit vers la symphonie — la place au début du vers souligne l'importance du mot. Valéry a voulu des « correspondances » entre l'art musical, littéraire et plastique. Effet de surimpression : mélodie de corps aux lignes pures, de bras gracieux et souples.

« Fuir » : présence trompeuse qui tend à l'absence. La proposition infinitive, en voilant le sujet, met l'accent sur la fuite. Notons la place privilégiée du mot à l'hémistiche, pour la voix et pour l'esprit.

« Le bois éclairci » : semble doué de conscience ; il crée des espaces pour permettre les évolutions.

Celles-ci sont suggérées :

— Par le rythme qui perce sous l'apparente fluidité du vers (v. 4-6 où les mouvements peuvent se distribuer : 6+6, 3+3+6, 6+6).
— Par les visions : « mauves, iris, roses » : diverses fleurs « écloses », créées par les figures de danses et les mousselines. Les couleurs varient avec les effets de lune. Le complément « de nuit » qui remplace un adjectif du domaine du mouvement, voile les formes colorées. Il n'est pas inutile de remarquer l'inversion et de souligner la valeur causale de « sous » pour montrer que l'identification danseuses-fleurs est totale.
— Par la construction du v. 5 : la conjonction « et » lie et disjoint les figures de la danse, traduit la fluidité des visions, les délicates métamorphoses.
— Par la qualité du mouvement : elles « dispensent » au vent le parfum de leurs doigts ». Le poète retient la vision la plus aérienne du ballet. Les fleurs offrent le parfum, les danseuses le plus subtil d'elles-mêmes.
Le ballet n'est-il pas une invocation : les danseuses ne souhaitent-elles pas être fleurs ?...

II. L'ÉVANOUISSEMENT DE LA VISION

V. 8-11.

1) « Elles se font azur et profondeur du bois ». Le verbe atteste sa présence pour traduire l'évanouissement de la vision. Le ciel, le bois, évocation des deux mondes, la nature, le surréel. « Azur » : mot clé du symbolisme ; synonyme de transparence, pureté. Baudelaire parle de « la chasteté » de l'azur ; Mallarmé est hanté par l'azur. « Profondeur » équivaut à impénétrabilité.

2) Le poète semble vouloir les chercher : que découvre-t-il ? l'eau. Remarquons les incessantes métaphores. Deux idées dominent :

— La *mobilité*, symbolisée par l'eau ; la « rosée » ajoutant à la fluidité par sa disparition ; les adjectifs « mince, pâle » donnant une impression de fragilité qu'accentue l'éclair de « luit ».
— L'*immobilité* : « trésor » appartient au monde minéral et fait penser à une pierre précieuse ; « éternellement » situe hors du temps ; « reposée » à la rime, renforce l'impression d'immobilité ; le « silence immense » semble synonyme de vide, de néant ; les nasales « n », « m », accentuent l'impression d'anéantissement.

Les deux idées en apparence contradictoires donnent une résonance particulière au v. 10. Le déplacement des adjectifs « pâle » et « éternelle », souligne l'intention philosophique du vers. (Le poète avait écrit d'abord « antique » rosée). Vers difficiles. La rosée qui symbolise l'aube et la naissance du jour serait-elle « comme » éternellement présente dans l'eau diamantée ?

3) Le groupe de v. 8-11 semble être le cœur du poème. Vers symboliques où il est permis d'entrevoir l'arrière-plan métaphysique. L'eau anéantit la vision ou la crée quand les nymphes se penchent.
L'eau qui « luit » v. 9, ne peut-elle symboliser l'éclair de la conscience ?

III. RÉAPPARITION OU CRÉATION D'UN NOUVEAU BALLET

V. 11-17.

1) **Des êtres fabuleux :**

Les danseuses sont « mystérieuses », c'est-à-dire secrètes, inaccessibles à l'entendement. Elles ne sont sans doute que « mensonges » : fiction, illusion ; qui fuient une seconde fois. Le poète veut-il les retenir ou germent-elles dans son esprit ?
« Des calices fermés elles foulent les songes » :
Nous devons souligner la beauté de la vision, la légèreté du mouvement, l'immatérialité de l'objet. Les nymphes semblent évoluer dans un monde « au-dessus » des fleurs.

2) **Apparences humaines :**

Le vol s'équilibre et se rythme : v. 13-17 (6+6 ; 6+6 ; 2+4+6 ; 9). « Leurs bras délicats » nous ramène vers la plastique humaine. La danse finie, les êtres ont un maximum de présence ; « les caresses » insinuent la sensualité. Valéry n'avait-il pas écrit d'abord : les danseuses mêlent « leurs liens fauves et leurs caresses » ?

3) **Ambiguïté de la danse :**

Les danseuses du poème ont quelque apparence sensible, mais sont d'essence spirituelle. Les « beautés toutes menues » v. 2, ne traçaient que des « gestes », v. 15, proches de la vie, dans l'ébauche du poème ; mais « la troupe divine » accomplit des « actes ». L'acte délivre les êtres de chair de leur matérialité, les transfigure en les faisant participer à l'esprit. Voyez Athikté : « La musique la sou-

lève... on croirait que la danse lui sort du corps comme une flamme ! Tout ce qui passe de l'état lourd à l'état subtil passe par le moment de feu et de lumière » (*L'âme et la danse*). Dans le finale du ballet, les êtres retombent dans l'univers sensible, la sensualité. Le mystère est « accompli ». Mais le faune-poète semble vouloir perpétuer le rythme souverain dans les fabuleuses caresses.

IV. RÉSURRECTION DE LA DANSE

V. 18-20.

1° La nymphe qui se « défait » du rythme va-t-elle sentir le poids de l'existence et aller vers l'amour ? Non, elle « fuit » la fontaine où elle pourrait encore tenter Narcisse ou disparaître comme ses compagnes. Peut-être cherche-t-elle à s'approprier, comprendre, « ravir », le sens du « mystère », de la danse sacrée : la transmutation de la danseuse en fleur... Elle va :

« Boire des lis l'eau frêle où dort le pur oubli ». Belle image : la nymphe boit l'eau du calice tandis qu'à l'arrière-plan le groupe des danseuses s'évanouit dans le sommeil (1).

La nymphe sentira-t-elle de secrets mouvements et la danse reprendra-t-elle ? L'eau de la corolle, l'eau substantielle, ressuscitera-t-elle la féerie ? Eau pure, d'une corolle pure, proche du pur de l'absolu. Eau « frêle », fragile comme la vie, frémissante comme elle. Et pourtant là est enclos « le pur oubli », le néant.

2° Mais le pouvoir créateur de l'esprit est présent. L'eau « luit » dans l'ombre. Le mot « dort » ne nous incite-t-il pas à penser que l'esprit peut animer cette eau enchanteresse ? Et recréer « le rythme », l'essence des rapports harmonieux entre les choses ? Le vrai poète connaît « cette paix essentielle des profondeurs. Une vacance bienfaisante rend à l'esprit sa liberté propre... Il peut produire des formations pures comme des cristaux » (Le bilan de l'intelligence). L'espace est nul, la scène est vide, l'eau pure, la page blanche. L'esprit crée dans l'instant ses danseuses, ses fictions, les fait disparaître, les recrée, se joue du temps et de l'insupportable fuite pour se donner comme spectacle intérieur, un ballet toujours recommencé.

(1) Il est difficile de ne pas penser aux vers de Poe : « La dormeuse » :
« ...comparable au Léthé, voyez ! le lac
« Semble goûter un sommeil conscient
« Et pour le monde, ne s'éveillerait.
« Toute beauté dort : et repose, sa croisée ouverte [au ciel, Irène avec ses destinées.»]
(Traduction Mallarmé)

Si on admet que Valéry ait lu le poème, il faudrait remarquer comment l'esprit méditerranéen s'est débarrassé de « la vapeur opiacée, obscure » enveloppant l'eau ténébreuse, et du « caveau aux ailes noires » qui doit recevoir la dormeuse, morte, pour créer un poème lumineux.

CONCLUSION

1° Le poème « Les vaines danseuses » contient les caractères généraux de la poésie *symboliste*. Mêmes rêveries diffuses, visions délicates, nuancées. La technique symboliste est perceptible : jaillissement, surimpression et entrelacement d'images ; recherche du mot pour sa valeur incantatoire (mélodieuses, mystérieuses, azur) et de l'adjectif rare (1) ; syntaxe complexe avec ellipses, inversions, suspensions, pour suggérer l'acte inachevé, mystérieux ; rythme fluide, mais discontinu où surgit un mot, où disparaît un être.

2° Ce poème révèle un aspect essentiel de l'aventure *spirituelle* symboliste. Valéry va cherchant dans sa « forêt sensuelle... les prémisses de son chant » *(Aurore)* mais vise les réalités spirituelles selon la conception *analogique* de l'univers. L'esprit se libère de la sensation, désincarne les êtres et par une véritable ascèse les fait évoluer dans un monde supra-réel, translucide. Poésie astrale et symphonie de Formes dansantes qui actualisent le Rythme (1).

3° Ce poème révèle encore l'aventure de Valéry et son culte de l'*Esprit*. L'esprit ne crée-t-il pas les rêveries et ne les contraint-il pas à se déployer dans des vers classiques ?

Le dernier vers nous conduit :

... « Aux sources du poème
Entre le vide et l'événement pur ».

(Cimetière marin).

Mais ici même, l'esprit semble se donner une conscience de sa conscience, construire sa propre durée, créer le ballet ou la danse verbale, « fête de l'Intellect ».

Irénée Arnaud.

(1) Flaubert, maître de style l'eût accusé de faiblesse devant cette profusion d'adjectifs.

(2) Dans ce poème, les danseuses participent à la fois de la nature (fleurs, femmes) et de l'esprit (rythme). Elles ne sont pas des « Idées » de fleurs, au sens platonicien comme dans le poème de Mallarmé : *Prose pour Des Esseintes*. Le philosophe ne l'emporte pas sur le poète. Le corps féminin tend de lui-même vers la Danse et la contient en puissance, pour employer le langage aristotélicien.

Version latine

(pour la classe de première)

L'ILE DE CIRCÉ

Enée, ayant abordé aux confins de la Campanie et du Latium, a le chagrin d'y voir mourir sa vieille nourrice Caïète; il lui rend les derniers devoirs; cette plage, entre les hauteurs de Formies et le promontoire de Gaète, s'appellera désormais Caieta, du nom de la nourrice d'Enée. La mer est calme, le héros troyen remet à la voile et cingle vers le Nord. La flotte passant tout près du cap de Monte Circeo, Virgile ne manque pas d'évoquer, en transposant Homère (Odyssée, X, 203 et suiv.) et Apollonios de Rhodes (Arg. IV, 659 et suiv.) la figure mythique dont le souvenir hante ces lieux.

« Cette ultime navigation », écrit L. A. Constans, « qui après tant d'aventures va conduire enfin Enée à la terre promise, s'accomplit dans une sorte de paix surnaturelle, au milieu de la complicité des choses et sous la protection des dieux ». En effet, le péril que pourraient courir les Troyens en passant devant l'île où habite la magicienne Circé leur est évité. Evoquant une atmosphère de légende, Virgile, avec un art puissant et sobre, en adoucit et atténue l'horreur par la fraîcheur des impressions.

TEXTE

At pius exsequiis Aeneas rite solutis,
Aggere composito tumuli, postquam alta quierunt
Aequora, tendit iter uelis, portumque relinquit.
Adspirant aurae in noctem, nec candida cursus
Luna negat, splendet tremulo sub lumine pontus.
Proxima Circææ raduntur litora terrae,
Diues inaccessos ubi Solis filia lucos
Adsiduo resonat cantu, tectisque superbis
Urit odoratam nocturna in lumina cedrum,

TRADUCTION

Quant au pieux Enée, après avoir, selon le rite, rendu à Caïète les honneurs funèbres et fait élever le tertre du tombeau, une fois que les eaux profondes furent apaisées, il met à la voile et quitte le port. La brise souffle avec la nuit; la blanche lune ne refuse pas d'éclairer le voyage. et sa scintillante lumière resplendit sur la mer, On rase les rivages de la terre de Circé. C'est là que l'opulente fille du Soleil fait retentir sans cesse de ses incantations des bois inaccessibles et, en sa demeure orgueilleuse, éclaire ses nuits

---

1. *At :* indique la reprise des aventures personnelles d'Enée.
Exsequiis solutis : après avoir rendu les honneurs funèbres.

2. *Postquam :* une fois que.
Quierunt (aequora) : sens d'un parfait grec. *Cf. siluaeque et sæva quierant aequora* (Aen. IV, 523).

3. *Tendit :* il dirige. *Velis :* ablatif instrumental.

4. *In noctem :* à mesure que la nuit s'avance; avec la nuit.

5. *Negat :* la lune, qui jadis, dans la dernière nuit de Troie, s'était cachée derrière les nuages pour aider au retour clandestin de la flotte grecque (Aen. II, 255 : *per amica silentia lunae*) favorable maintenant aux Troyens, leur prodigue sa clarté. *Splendet :* de sa scintillante lumière toute la mer resplendit.
« La lune était sereine et jouait sur les flots » écrira Hugo, dans les Orientales, avec moins de pittoresque et moins de poésie.

7. *Inaccessos :* inaccessibles. Virg. emploie au passif un certain nombre de participes appartenant à des verbes intransitifs : *regnatus :* sur lequel on a régné : *triumphatus :* qui a fourni l'occasion d'un triomphe, etc.
Solis filia : la magicienne Circé était la fille du Soleil et d'une Océanide, et la sœur d'Eétès, père de Médée, autre magicienne.

8. *Resonat :* différents verbes, d'ordinaire intransitifs, peuvent devenir transitifs et se construire avec un accusatif : *horrere, lugere, maerere, dolere aliquam rem.* Dans la langue poétique : *natare :* traverser à la nage; *manare :* faire couler quelque chose; *resonare :* faire retentir un endroit de tel ou tel bruit. Cf. Buc. 1,5.

9. *Odoratam :* qui répand une odeur, odorant. *In lumina : in* indique le but : pour s'éclairer (la nuit).

Arguto tenues percurrens pectine telas.
Hinc exaudiri gemitus iraeque leonum
Vincla recusantum et sera sub nocte rudentum ;
Setigerique sues atque in praesepibus ursi
Sæuire, ac formae magnorum ululare luporum ;
Quos hominum ex facie dea sæua potentibus [herbis
Induerat Circe in uultus ac terga ferarum.
Quae ne monstra pii paterentur talia Troes
Delati in portus, neu litora dira subirent,
Neptunus uentis impleuit uela secundis,
Atque fugam dedit, et praeter uada feruida uexit.
Iamque rubescebat radiis mare, et aethere ab alto
Aurora in roseis fulgebat lutea bigis,
Cum uenti posuere, omnisque repente resedit
Flatus, et in lento luctantur marmore tonsae.

VIRGILE, *Énéide*, VII, 5-28

à la flamme du cèdre odorant, pendant que sa navette sonore court dans la toile fine. De là parvenaient aux oreilles les gémissements et la rage des lions renâclant contre leurs chaînes et rugissant fort avant dans la nuit; on entendait s'irriter les sangliers au poil rude, les ours à l'étable, et hurler les fantômes de grands loups : hommes autrefois, que la cruelle déesse, par la puissance magique des herbes, avait transformés en bêtes. Pour éviter aux pieux Troyens ces monstrueuses transformations, s'ils étaient entraînés vers le port, et pour les écarter de ces sinistres rivages, Neptune emplit leurs voiles d'un vent favorable, hâta leur fuite et les emporta au-delà de ces remous bouillonnants. Et voici que la mer rougeoyait des rayons du jour et que, du haut de l'éther, l'Aurore, dans son char de roses, brillait d'une teinte jaune; les vents tombèrent, soudain tout souffle expira et, sur la surface unie de l'eau immobile, peinèrent les rames.

J. LÉGER.

---

10. *Arguto :* sonore. *Arguto conjux percurrit pectine telas* (Géorg. I, 294).

11. *Exaudiri :* infinitif de narration, comme *sæuire, ululare,* au v. 14. Ces infinitifs correspondent à des imparfaits.

Gemitus iraeque leonum : comprendre : *gemitus leonum iratorum.* Hendiadyn.

12. *Recusantum, rudentum :* formes nécessaires dans l'hexamètre.

14. *Sæuire :* pousser des cris de fureur. *Saeuus* (emporté) s'est dit d'abord des animaux.

Formae luporum : périphrase épique, qui consiste à employer un terme générique *(corpus, facies, forma)* avec le génitif d'un nom, au lieu de ce nom seul. De telles périphrases existent dans la langue homérique et dans les chansons de geste françaises. Ici elle ajoute à l'idée l'image terrible d'une grandeur extraordinaire.

Ululare : hurler, onomatopée fréquente, qui se dit des hommes et des animaux. De *ulula :* chat-huant.

15. *Quos :* c'est-à-dire : *sues, ursi, lupi.*

Ex facie : s'oppose à *in uultus ac terga.*

16. *Induerat :* elle avait donné à des hommes la figure de bêtes sauvages. Pour la construction de *induere,* avec *in* et l'accus, Cf. *Nux (se) induet in florem :* l'amandier s'enveloppera dans un vêtement de fleurs (Géorg. I, 188).

17. *Quae monstra :* ces transformations effrayantes. Dans *monstrum,* terme du vocabulaire religieux, il y a toujours l'idée d'un être ou d'un objet de caractère surnaturel.

Pii : les Troyens participent aux qualités de leur chef (v. I),

18. *Delati :* s'ils étaient entraînés (vers le port).

19. *Neptunus :* les compagnons d'Enée ne sont pas réservés au même sort que ceux d'Ulysse, car Neptune veille sur leur navigation, depuis que Vénus l'a imploré pour eux (Aen. V, 779 et suiv.).

Ventis, impleuit, uela : allitération.

20. *Fugam :* se dit de tout mouvement rapide. *Feruida :* bouillonnants.

21. *Rubescebat :* la mer rougeoyait. Les verbes inchoatifs abondent dans Virgile : *albescere, crebrescere, inolescere, nigrescere;* en particulier dans les Géorgiques : *splendescere, durescere, pinguescere.*

22. *Aurora fulgebat :* d'un cliché homérique, Virgile tire un vers plein de charme et de couleur.

Lutea : de *lutum* (gaude, plante qui sert à teindre en jaune) de couleur jaune. L'épithète est dans Lucrèce.

23. *Posuere :* au sens intransitif de tomber, se calmer, en parlant du vent.

24. *Marmore :* la surface unie de la mer. Métaphore inspirée d'Homère : Iliade, XIV, 273 et déjà admise par Ennius et Lucrèce.

Tonsae : les rames. Terme uniquement poétique; la prose n'emploie que *remi.*